

المركز القومى للترجمة

بيتر آشوورث

علم النفس والطبيعة الإنسانية

ترجمة : راقية الدويك

مراجعة: محمد مدين

2478

علم النفس والطبيعة الإنسانية

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2478
- علم النفس والطبيعة الإنسانية
- بيتر آشوورث
- راقية الدويك
- محمد مدين
- الطبعة الأولى 2017

هذه ترجمة كتاب:

Psychology and Human Nature
By: Peter Ashworth

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

علـم النفـس
والطبيعة الإنسانية

تأليـف : بيتر آشوورث
ترجمـة : راقية الدويك
مراجعة : محمد مدين

2017

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

آشوورث؛ بيتر.
علم النفس والطبيعة الإنسانية؛ تأليف: بيتر آشوورث؛
ترجمة: راقية الدويك؛ مراجعة: محمد مدين
ط١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٧
٢٢٠ ص؛ ٢٤ سم
١- علم النفس
(أ) الدويك، راقية (مترجمة)
(ب) مدين، محمد (مراجع)
(جـ) العنوان ١٥٠

رقم الإيداع ٢٠١٤/٢١٧١٧
الترقيم الدولى I.S.B.N.978-977-718-943-9
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الأشكال والمربعات 7

تمهيد السلسلة 9

مقدمة: علم النفس و"الطبيعة الإنسانية" 13

الفصل الأول: الحافز البيولوجي المطلق: المنظور التطورى 23

الفصل الثانى: صراع عقلى: الحوافز البيولوجية والواقع الاجتماعى 47

الفصل الثالث: عالم جوانى: علم النفس المعرفى 73

الفصل الرابع: ما لا يمكن فصله عن العالم: سلوكية سكينر الجذرية 97

الفصل الخامس: الوعى الفردى: حر قلِق فى عالم بلا معنى 119

الفصل السادس: وجود اجتماعى: التفاعل وتقديم الذات بوصفها شخصاً ... 141

الفصل السابع: "الطبيعة الإنسانية" بوصفها مسلمة ثقافية بالية 169

الفصل الثامن: الخاتمة 193

قائمة المصطلحات 203

قائمة المراجع 207

الأشكال والمربعات

الأشكال:

٣-١ النظام الحركى الحسى البشرى 79

٣-٢ العمليات المعرفية المرتبطة بـ"الذاكرة العاملة" 81

المربعات:

١-١ المثلية الجنسية والنجاح التكاثرى للأنواع 38

٢-١ رؤية شافير فى "الطرح" 56

٢-٢ رأى فرويد فى الجنسية المثلية 66

٣-١ نظرية كيلى الرسمية 89

٣-٢ النظرية المعرفية والمثلية الجنسية 92

٤-١ رأى سكينر فى المثلية الجنسية 104

٥-١ البحث النفسى القائم على أساس الفينومينولوجيا 124

٥-٢ قول سيمون دى بوفوار فى الجنسية المثلية 128

٦-١ ميد. التطور المشترك للذات والتفاعل الاجتماعى 148

٦-٢ جوفمان والمثلية الجنسية 152

٦-٣ خطابات عن الجنسية المثلية 164

٧-١ بعض ملامح ما بعد الحداثة لدى المجتمع المعاصر 171

٧-٢ فوكو تقطع الفهم الغربى لـ"الجنون" 178

٧-٣ أربع وجهات نظر للعالم، وصعود العلم النفسى وأفوله 180

٧-٤ نظرية فوكو وخطاب المثلية الجنسية 184

٨-١ بعض الكتاب الرئيسيين وبعض تواريخ النشر 194

٨-٢ مجادلة مع الكتاب: بعض القضايا محل التناول 196

تمهيد السلسلة

تقدم سلسلة بؤرة علم النفس "the Psychology Focus" تفسيرات مختصرة، ومواكبة لعدد من الموضوعات الرئيسة فى مجال علم النفس، وذلك دون افتراض وجود معرفة سابقة لدى القارئ بالموضوع محل البحث. وغالبا ما يكون علم النفس موضوعا مفضلا للدراسة؛ نظرا لكونه متصلا بنطاق واسع من فروع المعرفة الأخرى، مثل: دراسات علم الاجتماع، والتعليم، والتمريض، وقطاع الأعمال. وتجمع هذه النصوص المختصرة وغير المكلفة نسبيا والمركزة فى الوقت نفسه بين التفصيل الكافى الذى يحتاجه المتخصص فى دراسة علم النفس، والوضوح الكافى لتمكين غير المتخصص من الفهم.

يملك مؤلفو السلسلة خبرة أكاديمية فى التدريس لمرحلة ما قبل التخرج، وكذلك فى البحث العلمى. ويتناول كل متخصص منهم موضوعا يقع فى نطاق منطقة خبرته فى علم النفس، ويقدم مراجعة عامة مختصرة له، لافتا الانتباه للموضوعات المهمة، ومتضمنا فى الوقت نفسه كلا من النظرية والنتائج البحثية المتعلقة. ويتم شرح كل جوانب الموضوع بوضوح تام، مع إمداد القراء بقوائم تستهدف شرح المصطلحات التقنية المتعلقة بالموضوع وتفسيرها.

لقد اقتنع أصحاب هذه السلسلة بسياق تقسيم المهام وتعديلها[١] الآخذ فى النمو، والذى تم تطويره فى مرحلة التعليم العالى خلال العقد الأخير، وهم يعملون على الوفاء

(١) Modularization: يقصد به نموذج لحل المشكلات المعقدة والذى يعتمد على تقسيم المشكلة لمهام فرعية لتسهيل فهمها ومعالجتها. ويجب أن تحمل كل مهمة فرعية عنوانا يوضح محتواها. (المترجمة)

بما ترتب عليه من الحاجة لمواد تدريسية تعتمد على الموضوع، والتى ينبغى أن تتسم بالوضوح والتركيز، إذ بدلا من متابعة الطلاب لمنهج واحد للدراسة، فإنهم عادة ما يستطيعون فى برنامج تقسيم المهام اختيار بعض الوحدات الدراسية من بين نطاق واسع من فروع المعرفة لإتمام الوحدات اللازم دراستها للالتحاق بدرجة علمية معينة. فلم يعد من المقبول افتراض امتلاك (أو افتقار) الطلاب الذين يدرسون وحدة معينة للخلفية المعرفية نفسها الخاصة بالموضوع الذى يدرسونه، وإنما هم بدلا من ذلك سيكونون بحاجة للتآلف السريع مع موضوع معين، ذلك أن وحدة واحدة لموضوع دراسى واحد يمكن أن تستغرق خمسة عشر أسبوعا فقط، مع ظهور التقييمات خلال هذه الفترة. وقد يضطر الدارسون للجمع بين ثمانية وحدات، أو أكثر فى عام واحد للحصول على درجة علمية فى نهاية برنامجهم الدراسى.

وتتمثل إحدى المشكلات المحتمل حدوثها عند دراسة عدد من الوحدات المنفصلة فى أن الرابطة بين أحد الموضوعات على وجه الخصوص بالموضوعات الأخرى - أو بين الموضوعات جميعا - قد لا تكون دومًا واضحة بالقدر الكافى؛ لذا فقد استعان المؤلفون فى سلسلة بؤرة علم النفس قدر المستطاع بأمثلة عملية وتطبيقية لدعم النقاط التى يتناولونها، مما يمكِّن القراء من رؤية المجال الأوسع للموضوع محل الدراسة. كذلك، فعادة ما يتم تقسيم دراسة علم النفس إلى مجالات مستقلة، مثل علم النفس الاجتماعى، وعلم النفس الارتقائى، وعلم النفس المعرفى، للحصول على ثلاثة أمثلة لموضوع الدراسة، وعلى حين ستقدم كتب سلسلة بؤرة علم النفس تغطية ممتازة لبعض الموضوعات الرئيسة المحددة داخل نطاق هذه المجالات "التقليدية"، فإن المؤلفين لم يتقيدوا بها فى أمثلتهم وتفسيراتهم الخاصة، حيث نجدهم يستعينون أحيانا بأية مادة على امتداد نطاق علم النفس كله، وذلك للمساعدة فى شرح الموضوع محل الدراسة شرحا وافيا.

إن كل كتاب فى هذه السلسلة يمنح القارئ قدراً كبيراً من المادة العلمية المهمة حول موضوع بعينه. وهى موضوعات شاملة، كما أنها تقدم تفسيرا واضحا للمسائل المهمة المتضمنة داخل كل منها، ويحلل المؤلفون المادة المطروحة ويفسرونها، كما يقدمون أيضا مراجعة تفصيلية ومواكبة للعمل الرئيس المطروح فيها، ويقدم كل كتاب قائمة بالمراجع الحديثة المتعلقة بالموضوع، وكذلك قائمة باقتراحات لقراءات أوسع فيه، مما يسمح للقراء باستقصاء الموضوع بمزيد من التعمق. وعلى ذلك، فمن المأمول بعد متابعة القراء للمراجعة الثرية بالمعلومات التى يتم تقديمها حول أحد الموضوعات الرئيسة فى كتاب ضمن سلسلة بؤرة علم النفس ألا يتوقف الأمر عند تحصيلهم لفهم واضح للموضوعات محل البحث، وإنما يصل بهم إلى أن يتملكهم الفضول والتحدى لفهم الموضوع بمزيد من العمق.

مقــدمة

علم النفس و"الطبيعة الإنسانية"

على الرغم من كونه موقفًا غير قابل للتفنيد، فإن علم النفس الأكاديمى المعاصر يرى فى نفسه وعلى حد بعيد أنه علم قائم بذاته، ومعنى ذلك فى الأغلب أنه ليس من الضرورى لعلم النفس، وخاصة بالنسبة لمرحلة التعليم الجامعى، أن يختبر فرضياته ومسلماته الأكثر أهمية وجوهرية؛ إذ هل تستثير الفيزياء عند تدريسها أى نوع من الاستنكار لما قد تتضمنه أو تستبعده من المواد إبان دراستها العلمية للعالم المادى؟ الإجابة هى: لا، وبالمثل فعند تدريس علم النفس لا توجد أية ضرورة لإثارة القضية المتعلقة بما قد تعنيه الطبيعة الإنسانية، لكننى فى هذا الكتاب، أود أن أبرز معنى "الطبيعة الإنسانية". وتشير علامات التنصيص المفزعة تلك إلى أننى أرى "الطبيعة الإنسانية" بوصفها مشكلة: الفكرة هى أنه يجب ألا تؤخذ الطبيعة الإنسانية مأخذ التسليم.

إن القارئ المنخرط فى الدراسة الرسمية لعلم النفس، سواء بوصفها تخصصًا دراسيًا أم جزءًا من درجة علمية تمنح من أحد الأماكن هنا أو هناك، سيكون قادرًا على استخدام هذا الكتاب ليعيِّن موضع منحى النظريات التى يتم استخدامها فى مناظرات أوسع تتعلق بالطبيعة الإنسانية، أما القراء الآخرون، والذين لا يدرسون علم النفس دراسة رسمية، ولكنهم قد يرغبون فى زيادة دقة تفكيرهم الخاص فى الطبيعة الإنسانية أو توسيع مداه – "الدراسة الملائمة" لنا كل حسب مشاربه – فسوف يجدون أن هذه الصفحات – بالقدر نفسه – مشوقة لهم، وهو الأمر الذى أرجوه بكل إخلاص.

أتناول فى هذا الكتاب إذن العديد من وجهات النظر حول الطبيعة الإنسانية، والتى اخترتها على وجه التحديد نظرًا لتنوعها، وتأثيرها المعاصر، وعلاقتها بالمجال الواسع

لعلم النفس، ولكن يجب التأكيد على أن علاقة أى من وجهات النظر تلك بالمجال لا تعنى بالضرورة أنها تندرج داخل نطاق المجال، فالكثير من المنظرين الوارد عرض وجهات نظرهم للنقاش هنا يرفضون رفضا قاطعا أن نطلق عليهم "علماء نفس". من ذلك على سبيل المثال ما قاله سارتر فى مقابلة تمت معه قبيل وفاته: "أنا لا أؤمن بوجود علم النفس، لم أؤمن يوما بوجوده، ولا أؤمن به اليوم" (Schilpp, 1981:28). وبغض النظر عن الخلفيات المتعلقة بتلك الجملة المرتبطة بفهم سارتر لطبيعة الحياة الإنسانية، فإنها تعد إذن - أيا كان المجال الأكاديمى الذى تنحدر منه، هذا إن كان هناك فرع تنحدر منه أصلا - وثيقة الصلة ب"علم النفس" بقدر ارتباط هذا الكتاب به. فلكى نتوصل إلى منظور حول علم النفس علينا أن نوجه الانتباه لأولئك الذين يرفضونه. ومن بين هؤلاء مؤلفون هم، شأنهم شأن سارتر، معادون لفكرة احتمال وجود معنى متفق عليه "للطبيعة الإنسانية" على الإطلاق، ويرفضون علم النفس، ويعتقدون أن علماء النفس ملتزمون بالضرورة بمثل هذه "النزعة الماهيوية". (بالرغم من أن بعض وجهات النظر الأحدث مثل تلك الخاصة بعلماء النفس الخطابى، والتى عرضت فى الفصل السادس من هذا الكتاب، تشير إلى أن مثل هذه النظرة تعد ، وإلى حد بعيد، وجهة نظر جزئية جدا لهذا الفرع من المعرفة ككل.)، إن الهدف من كل ذلك هو أن نساعد القارئ فى أن يرى كل وجهات النظر - بعضها مألوف وبعضها الآخر جديد- فى سياق إشكالى بوجه عام وهو: ما الادعاءات أو الافتراضات التى وضعت حول الموضوع محل البحث، ألا وهو الإنسان؟

لقد تم ترتيب هذا الكتاب وبناؤه بطريقة بسيطة ووافية فى الوقت نفسه، وذلك فيما يتعلق بافتراضات المؤلفين الظاهرة أو الضمنية حول ما إذا كانت "الطبيعة الإنسانية" يجب النظر إليها بوصفها "أولية وجودية"، أم بوصفها مشتقة من حقيقة ما أكثر بدائية من ذلك، وتهتم الوجودية ببحث الوجود أو الكينونة "being". لذا فإن ما أعنيه بكونها "أولية وجودية" هو السؤال عما إذا كانت الطبيعة الإنسانية هى نوع قائم بذاته من الوجود أو الكينونة، أم إنه يمكن فهمها بشكل أفضل من خلال مجال بحثى أكثر عمومية أو أساسية. وبالطبع فإن البيولوجيا والثقافة هما المرشحان الأساسيان للصدارة فى هذا السياق: ذلك أن العديد من المفكرين يتعاملون مع الطبيعة الإنسانية

بحسب أن دراستها تتم على الوجه الأكمل من خلال نطاق أرحب من البحث البيولوجى أو الاجتماعى، وسيظهر ممثلو وجهتى النظر هاتين خلال الصفحات التالية، لكنه مما يسترعى الانتباه الشديد أيضا أن هناك مؤلفين لا يتخذون أيا من طريق علم الاجتماع ولا ذلك الخاص بالبيولوجيا، وإنما يصرون بدلا من ذلك على أن الكيان الخاص لـ"علم النفس (وهم قد لا يستخدمون مصطلح "نفسى psychological" لأسباب متعددة) هو بالفعل "أولية وجودية"، وهو ما يؤدى بنا إلى السؤال المتعمق عما إذا كنا ونحن نتناول الحياة النفسية على أساس كونها شكلا قائما بذاته من الواقع، يمكن أن يستمر التعامل مع هذا الأمر بوصفه موضوعا يخص القوانين العلمية (مثل تلك المحاولات التى رغب فى القيام بها علماء النفس المعرفيون)، أو بوصفها شكلا من أشكال الإرادة، حيث يكون من الضرورى أن يملك الشخص حرية فردية وكذلك المسئولية الفردية الخاصة به.

وبالطبع، فلن نناقش هنا كل أنواع تفكير العلماء حول طبيعة الفرد. فالتفكير الفلسفى الأنجلوأمريكى غالبا لن يتم تمثيله فى هذا الكتاب، كما لن يغطى الكتاب التفكير اللاهوتى، لقد تعامل التفكير الدينى مع الطبيعة الإنسانية بالفعل، ولكن بوصفه موضوعًا ثانويًا فى خضم السؤال عن المعنى الأولى للحياة، وللحصول على تفسير علمى للتعامل مع الطبيعة الإنسانية عبر مدى واسع من الديانات فى الشرق والغرب انظر كتاب وارد (Ward, 1998)، فهو يتضمن على نحو مبسط، مناقشة لما يسميه "الطبيعية التطورية"(*). فى هذا الكتاب – والذى ينظِّر فيه لتناول الداروينية (وهو التناول الذى كرست له الفصل الأول من هذا الكتاب)، يقدم تنوعا مشوقا لبعض الموضوعات الدينية المحددة التى تتعلق بالطبيعة الإنسانية.

إذن فقد أغفلنا هنا تناول التناول اللاهوتى وبعض الاتجاهات الفلسفية المحددة، وعلم النفس موجود فى هذا الكتاب فقط على المستوى الدقيق (الميكرو) والذى يكون فيه الفاعل الإنسانى هو موضع التركيز... لذا، فقد كان هناك اختيار بالفعل، ولكنه لم يكن

(*) "Evolutionary Naturalism".

اختيارا تحكميا. وتمشيا مع هذا البناء الذى حددته، فإن الاتجاهات التى تمت مناقشتها تتباين إلى الحد الذى يتم فيه التركيز على العوامل الاجتماعية أو البيولوجية بوصفها فعلا أو فكرة حتمية، أو حيث يتم تناول الحرية الشخصية بوصفها سمة مميزة للطبيعة الإنسانية، ومع التعامل مع اتخاذ القرار الإرادى بوصفه احتمالاً حقيقيا وارد الحدوث.

الخطوط العريضة للكتاب

هناك ميزة ثقافية عظيمة فى توحيد المعرفة، ويعد أحد أهداف العلم هو جمع عدد من الظواهر المتباينة معا تحت مظلة مجموعة من المبادئ التفسيرية المتماسكة. لذا فإن إمكانية جمع ذلك الطيف الواسع من العمل فى مجال علم النفس داخل آليات ذات طبيعة بيولوجية بالأساس لهى أمر شديد الجاذبية، حتى ولو كان ذلك - فى الوقت الحاضر- ليس إلا مجرد طموح لدى بعض الباحثين والمنظرين. وينظر إلى المنحيين اللذين تمت معالجتهما فى الفصلين الأول والثانى من كتابنا هذا بوصفهما مميزين فيما يتعلق بنوع علم النفس الذى انبثق عن كل منهما، ولكنهما متحدان على الأقل فى الملمح التالى: أن كلا من المنظور التطورى والتحليل النفسى يرى أن الطبيعة الإنسانية بيولوجية بالأساس. وذلك من خلال ادعائهما بأن سبب ذلك هو أن البيولوجيا تعد المصدر الأولى والنهائى للدافعية الإنسانية.

إن الدافع الأولى لدى المنظور التطورى هو البقاء على قيد الحياة والحفاظ عليها. بما يعنى أنه من المسلم به أن عملية التطور قد انتقت عددا من السمات النفسية التى تهدف إلى زيادة احتمالات استمرار البقاء على امتداد الأجيال. على الجانب الآخر، فبالنسبة للتحليل النفسى، يكون الدافع الأوَّلىُّ - والذى لا يكون الفرد على علم به - هو الدافع الجنسى. وقد واجه كل تناول من هذين التناولين تحديات تتعلق بالتفسيرات لكى يقيم دعواه فى وجود دافع أولى، إذ كيف لأحد أن يتبين تفسيرات الطبيعة الإنسانية المبنية على مثل هذا الأساس الضيق المتمثل فى الدافع البيولوجى أن يغطى ذلك التنوع الهائل فى الفروق الثقافية والفردية فى الأفعال والدوافع الظاهرة ويستوعبه؟

لقد اخترت فى الفصل الأول من الكتاب موضوع المثلية الجنسية بوصفه بؤرة لمناقشة منحى المنظرين التطوريين حول موضوع يتعلق بالطبيعة الإنسانية، وتمثل المثلية الجنسية مشكلة ذات خصوصية أمام المنحى التطورى، إذ ما زال لغزا قائما أن يظل توجه جنسى يخفض بوضوح من لياقة الفرد الإنجابية موجودا وفاعلا داخل "مستودع الجينات"(*) البشرى، وإن كانت كل النظرية التالية على نظرية التطور قد وجدت فى المثلية الجنسية أمرا ملغزا أيضا، لذا فقد ناقشت هذا الأمر بشكل خاص فى كل فصل من الفصول التالية، وهو ما جعلها – من ثم – تمنحنا أساسا للمقارنة بين مختلف النظريات.

وقد انتقلت فى الفصل الثالث لتناول علم النفس المعرفى، ويعد علم النفس المعرفى – ربما لأغلبية المشتغلين بمجال البحث فى علم النفس – هو علم النفس ذاته، أو على الأقل هو الجوهر العلمى لعلم النفس ككل، وتعد المعرفة(**) هى العمليات العقلية التى نصل من خلالها إلى العلم بالأشياء. وتتضمن عمليات الإدراك، والتذكر، والتفكير، والاستنتاج، والتخيل، والتعلم. ويفهم علم النفس من خلال علم النفس المعرفى على أنه علم بيولوجى، ومن المتوقع على المدى البعيد أن تتقارب النظرة التى يطورها علماء النفس بشكل متنام فيما يتعلق بالعمليات العقلية، مع النتائج المتحصلة من المختصين بالعلوم العصبية، وغيرهم من العلماء البيولوجيين المهتمين بوظائف المخ. والحقيقة أن العمل فى هذه المنطقة الجامعة للمجالين، فى محاولة لتحرى الأسئلة البحثية من خلال دراسة مباشرة للمخ، يكتسب أهمية متزايدة يوما بعد يوم.

وعلى الرغم من ذلك فإننا فى الفصل الرابع نجد فى عمل سكينر المؤثر نقداً لعلم النفس المعرفى. والحقيقة أنه يمكن أن نرى أن النظريات الموجودة فيما بقى من الكتاب بالكامل متفقة بشكل أو بآخر مع هذا النقد، ورغم ذلك فهى ربما تختلف مع سلوكية سكينر فى مواطن أخرى. لقد أراد سكينر أن يؤكد فى المقام الأول أن الكائن البشرى

(*) gene-pool.

(**) cognition.

يرتبط بالعالم ارتباطا لا ينفصم (جوهرى)، والأكثر من ذلك أن سكينر يرى أن هناك معنى لقوله أن الشخص لا يمكن فصله أو عزله عن العالم. ف "أنا"، وببساطة، موضع تفاعل العديد من المتغيرات، لذا فإن "سلوكى" ليس "نابعا منى" ولكنه نتاج منطقى مباشر لتلك المتغيرات.

الآن، وبالرغم من أن هذا الكتاب لم ينظم وفق ترتيب تاريخى، فإننا نسامح القارئ إذا وقع فى الحيرة للحظة، ذلك أن أغلب نمو علم النفس المعرفى قد تم فى سياق نقد السلوكية. إذن، ألم يكن من الأكثر منطقية بناء على ذلك أن نقدم السلوكية أولا، وذلك بتبديل ترتيب الفصلين الثالث والرابع؟ وأيا كان الأمر، فإن موقف كلا المنحيين من الطبيعة الإنسانية ليس مختلفا بقوة فيما يتعلق بالبعدين التنظيميين للكتاب: فكلاهما ينظر لعلم النفس بشكل أساسى على أنه علم بيولوجى وكلاهما يتبنى موقفا حتميا. رغم ذلك، فأنا أرى أن استخدام التتابع التاريخى، فى توضيح بعض الروابط، سيعمل بالضرورة على التقليل من قيمة غيرها (لكن انظر Richards, 1996، لتطبيق إيجابى للمنظور التاريخى)، إن الترتيب الذى ارتأيته يمنحنا الفرصة لرؤية وجود تقارب مدهش بين سلوكية سكينر وتناول سارتر.

تمثل حتمية سكينر – بشكل ما – الموقف المعاكس تماما لوجودية سارتر، وهو الموضوع الذى يتمحور حوله الفصل الخامس من كتابنا. يمثل سارتر المثال البارز لمذهب الإرادة – وهو موقف أشعر أنه من المهم على نحو خاص تمثيله فى هذه الصفحات، خاصة أن التركيز على الحرية مضاد تماما للحتمية العلمية المفترضة فى علم النفس بشكل عام، ومع ذلك فإن كلا من سارتر وسكينر معاديان للمعرفية. فكلاهما ينكر، وبنفس القوة، فكرة وجود "حياة داخلية". سواء كان الأمر لدى سكينر أن كل "الخيارات" محتومة، وكان الأمر لدى سارتر أننا مسئولون عن الأهمية التى نعطيها حتى "للمحددات"، فإن كليهما يضعنا، وعلى نحو راسخ، فى العالم. فالأمر المهم هنا هو أنه أيا كان ما يجب أن تكون عليه الطبيعة الإنسانية – فإنه ليس "فى أذهاننا أو عقولنا".

ويتواصل تركيز سارتر وسكينر على كون حياتنا "العقلية" خارجية، من خلال عمل الكتاب الذين تم جمع أعمالهم فى الفصل السادس من الكتاب. يتشارك كل من أصحاب نظريات التفاعلية الرمزية(*) وتحليل الخطاب(**)، وعلماء النفس الخطابيين(***) (المنطقيون) فى نظرة اجتماعية شديدة الراديكالية (التأصيلية) للطبيعة الإنسانية. حيث يتفق كل من ميد G. H. Mead، وإيرفينج جوفمان Erving Goffman، وباقى المنظرين على رؤية جون دون John Donne بأنه "ليس منا من هو جزيرة منعزلة بذاتها". إذ تعد فكرة أن العقل والذات يكونان معا عالما داخليا يتسم بتميز قوى فكرة وهمية؛ لأن التفاعل مع الآخرين داخل نطاق ثقافة مشتركة، والتى تنتقل بواسطة اللغة وغيرها من أنظمة الرموز هو ما يمنحنا فرص تكوين التفكير والهوية. إذن، فإن كنا نود أن نعرف الطبيعة الإنسانية، فإن منحانا المستخدم لتحقيق ذلك يجب إذن أن يكون من خلال معرفة الخطابات(****) التى نعيش ونفكر فى سياقها.

ولا يعد انتقالى من هذه المجموعة من المؤلفين إلى أولئك الذين أناقشهم فى الفصل الأخير قفزة كبيرة. فإن التفكير ما بعد الحداثى(*****) – والذى يصعب وصفه – يعد فى أحد ملامحه أو خصائصه على الأقل، تركيزا على الخطاب. وفى الحقيقة، يؤدى بنا ذلك إلى نقطة أن هناك نقداً تفكيكيا(******) مباشراً للادعاء القائل بوجود أى شىء مما يمكن أن يسمى "الطبيعة الإنسانية"، إن هذه الفكرة بالذات يمكن أن تكون محددة ثقافيا ذلك أن مجتمعات أو عصوراً أخرى ليس لديها مكان فى سياق الواقع لفكرة "الطبيعة الإنسانية". إن المعنى المتضمن هو أن ما بعد الحداثة تؤكد أنه فى ظل مثل هذه الظروف نجد أنه ليس هناك – بالفعل – وجود لشىء من قبيل الطبيعة الإنسانية.

(*) symbolic integrationists.

(**) discourse analyst.

(***) discursive psychologists.

(****) discourses.

(*****) postmodern.

(******) deconstructive.

لذا فإنه من الملائم أن نضع ما بعد الحداثة بوصفها الفصل الختامى لكتابنا هذا. لكننى لم أسمح لها بأن تكون صاحبة الكلمة الأخيرة تماما، فقد أشرت باختصار فى خاتمة الكتاب إلى مجموعة بعينها من السمات التى أود بشكل شخصى أن يتم التركيز عليها عند وضع نظرية فى الطبيعة الإنسانية.

محكات المقارنة

أوردت فى الملخص أيضا بعض عوامل أراها أساسية لفهم الطبيعة الإنسانية بأى صورة كانت. وذلك تأكيد حازم، فهو تأكيد لا يمكن الدفاع عنه إلا فى نوع آخر من الكتب غير ذلك الذى بين أيدينا (ولكن انظر Merleau-ponty, 1962; Van den Berg, 1972). لكن اعتقادى هذا يقودنى لاختيار هذه العوامل كأساس للمقارنة والمناظرة عند النظر لهذا المدى الواسع من وجهات النظر التى تمت معالجتها فى هذا الكتاب. لذا، فقد أنهيت كل فصل بتلخيص المواقف التى يتخذها المؤلفون وذلك فيما يتعلق بمكانة الوعى والذات والجسد والآخرين والعالم الطبيعى المادى، فى فهمهم للطبيعة الإنسانية.

الوعى: أين تضع النظرية موضع النظر حقيقة كون البشر واعين؟ من الجلى أن أى مؤلف يتبنى وجهة نظر ترى الحرية الإنسانية بوصفها حقيقة سوف يمنح موقعا مركزيا للوعى، على حين سنجد أن المنظرين الذين يركزون على الدور الحتمى للمجتمع أو للبيولوجيا إما يقللون أهمية الوعى الفردى، وإما يحاولون طرح فكرة أن النظرة الشخصية المحددة ما هى إلا نتاج لعمليات اجتماعية أو بيولوجية، ويجب ألا تعد أمرا أساسيا أوليا.

الذات: إن أهمية الهوية والذاتوية، أو وعى الشخص بسماته الخاصة به، هو السؤال الأساسى الثانى الذى نطرحه عند عرض كل وجهة نظر، إن المفكر الذى يتبنى موقفا بيولوجيا سيعطى وزنا مختلفا للذات (والذى قد يكون أقل) عما سوف يعطيه لها كاتب ذو نزعة اجتماعية. ويعنى ذلك أن العديد من المنظرين الاجتماعيين يرون الذاتوية بوصفها مجرد نتاج لموقع الفرد فى البناء المجتمعى المتعدد العوامل. والحقيقة أنه

عادة ما يثور الجدل حول تفاوت الثقافات بخصوص ما إذا كان للذات معنى ذو قيمة من الأساس، وذلك فى مواجهة الجماعية ككل. وهناك خط آخر للنقاش وهو أننا عندما نأتى للحديث عن إدراك الذات، فإننا بذلك نكون قد بدأنا فى الولوج إلى درجة ما من الاختيار لنوع الشخص الذى نتمنى أن نكونه.

الجسد: من المتوقع أن يركز العلم البيولوجى على الجسد بكونه محل تفاعل العديد من العوامل السببية، والتى تؤدى بالشخص إلى الطريقة التى يتصرف ويفكر بها، على أن هناك علم اجتماع الجسد، وهناك من النظريات ما يركز بقوة على الكيفية التى يمكن للظروف الاجتماعية والتاريخية أن تملى على الشخص رؤيته لجسده. لذا، فربما يكون من الأفضل أن ننظر للجسد بوصفه بناءً اجتماعيا، وليس بكونه هذا الشىء المحدد الذى يدعى علماء البيولوجيا أنهم يصفونه.

الآخرون: سنجد فى العديد من النقاط على امتداد الطيف الواصل بين العلم البيولوجى والنظرية الاجتماعية أن المؤلفين يحاولون التعبير عن استحالة الانفصال بين الفرد والجماعة. ويشير علماء البيولوجيا إلى أن التطور الإنسانى كان دوما أمرا يتم فى سياق النظام البيئى، والذى يتضمن الأشخاص الآخرين الذين يمثلون جزءا كبيرا منه. لذا فإن الحياة العقلية المتطورة للفرد "تفترض مسبقا" وجود الآخرين. ينظر المشتغلون بعلم الاجتماع إلى الفرد بوصفه جزءا جوهريا أصيلا من الثقافة، ينتج عن ذلك حقيقة أن الشخص يدين "بعلم نفسه الفردى" لتأثير الأعضاء الآخرين للجماعة.

العالم المادى: ربما يكون موضوع كيفية التنظير لعلاقة الفرد بالعالم المادى أمرا أقل وضوحا من الأسئلة السابقة، لكنه مع ذلك لا يقل أهمية عنها. وقد ذكرت فيما سبق أنه، بالنسبة لسكينر، لا يملك الشخص واقعا مميزا، وإنما يجب أن ينظر إليه فقط بوصفه أحد العناصر داخل شبكة الأسباب والتأثيرات التى تكون العالم الموضوعى ككل. على الطرف الآخر للمتصل فإن "العالم الموضوعى" هو نفسه جزء من البناء الإنسانى، وفى بعض الثقافات الأخرى (أو ببساطة فى الحياة العقلية للآخرين، كنتيجة لسيرهم الذاتية) يكون العالم مكانا مختلفا تماما.

بوضع هذه التصنيفات الخمسة سابقًا بوصفها طرقا يمكن من خلالها توضيح مختلف وجهات النظر فى الطبيعة الإنسانية، فإننى بالطبع أكون بذلك إنما أصادر على حق كل مؤلف فى عرض عمله بطريقته. لكن ذلك ضرورى لكتابنا؛ فليسَ هنـاك كتـاب بلا عرض!. إننى أتمنى أن يكون أحد تأثيرات تنوع تفسير معانى "الطبيعة الإنسانية" والكامن فى هذه الصفحات تنبيه القارئ لأكثر أنواع العرض دهاءً وإغواءً على الإطلاق. وهو الادعاء بإعادة تفسير "الحقائق" دون وجود أية نقطة انطلاقٍ أو منظورٍ أو موقفٍ حقيقى لدى الكاتب.

الفصل الأول

الحافز البيولوجى المطلق

المنظور التطورى

هل بإمكاننا تفسير السلوك البشرىّ الحالى بوصفه نتاجا لعملية الانتخاب الطبيعى؟ يرى عدد من الكتاب أن ذلك يعد أسلوبا مثمرا فى النظر إلى الطبيعة الإنسانية. وسأقوم فى هذا الفصل كلا من البيولوجيا الاجتماعية(*) (Wilson, 1975, 1978)، وعلم النفس التطورى(**) (Barkow et al,. 1992)، وعدداً من وجهات النظر ذات الصلة الوثيقة بهذه العلوم (مثل، Dawkins, 1976, 1982, 1989)، ومن الصواب على أية حال أن نسجل حقيقة وجود اختلافات بين ما ركز عليه هذان التفسيران، فالنظرية البيولوجية الاجتماعية لويلسون تضع تفسيرا تطوريا صريحا ومباشرا لخصائص بعينها من السلوك الاجتماعى الإنسانى، وإن كان علماء النفس التطوريون لا ينشقون عن هذا التحليل انشقاقا تاما، فإنهم يصرون على ضرورة تضمين العمليات المعرفية داخل التفسير على نحو واضح، وبالنسبة لهم، فإن أفضل ما يمكن رؤية التطور من خلاله هو النظر إليه بوصفه اختيارا لاتجاهات معينة من النشاط العقلى، والتى تظهر لاحقا

(*) Sociobiology.

(**) Evolutionary Psychology.

فى مظاهر متعددة داخل مدى واسع من السلوك البشرى، ويعدون اهتمام ويلسون بتطور السلوك الاجتماعى لكى يتجاهل تطور وظائف المخ.

أما الطريقة الأساسية الثانية التى يختلف على أساسها المؤلفون الذين تمت أعمالهم فى هذا الفصل فهى حول السؤال عما إذا كان من الممكن تفسير السلوك الاجتماعى مباشرة من خلال البيولوجيا والتطور، أم أن الثقافة قد غدت مستقلة بشكل ما عن البيولوجيا، على سبيل المثال، تبنى توبى وكوزميدز (Tooby & Cosmides, 1992) وجهة النظر التى ترى أن التنظيم العقلى لديه اتجاهات "متأصلة"، ولا يمكن لشكل معين من الثقافة أو السلوك الاجتماعى أن يوجد إلا عندما يكون متوافقا مع هذه الخصال المتطورة، كما تبنى ويلسون هذه النظرة وكتب يقول:

"إن الثقافة نتاج بيولوجى بحت... لقد قيل: إنه لا توجد جينات لبناء الطائرات، وذلك صحيح بالطبع، لكن الناس يبنون الطائرات لإدارة العمليات الأولية للكائنات الإنسانية، بما فى ذلك الحرب، والتوحيد والتقسيم القبلية، وهى الأمور التى تمتثل لإرثهم البيولوجى بشكل واضح وتتوافق معها. (Wilson, 1996: 107)

على العكس من ذلك، يصر داوكينز Dawkins على وجود عمليات تختلف تمام الاختلاف عن تطورية دارون؛ متضمنة فى السلوك الاجتماعى، وكما سنرى لاحقا، يؤمن داوكينز بأن عناصر الثقافة تنتقل من جيل لآخر من خلال التواصل الإنسانى، وهو ما يفسر حقيقة تغيرها بسرعة أكبر كثيرا مما يسمح به التطور البيولوجى. وقد تعرض داوكينز لانتقاد المشتغلين بالتطور؛ لأن تفكيره لم يكن داروينيا تقليديا، وذلك عندما سمح بمنح مثل هذا القدر من الاستقلال للسلوك الاجتماعى (Dawkins, 1989:193).

ما يحاول المنظور التطورى أن يفعله

السمات الإنسانية هى نتاج تطورى

تحاول كلٌّ من البيولوجيا الاجتماعية وعلم النفس التطورى تفسير سلوك الحيوانات بما فيها الإنسان من حيث التكيف التطورى مع البيئة، الأمر الذى يعنى وجود طبيعة إنسانية عالمية أساسها الميكانيزمات النفسية المتطورة، وهناك بالتأكيد تنوع ثقافى، ولكنه يؤخذ بوصفه يقدم "استبصارات حول بنية الميكانيزمات النفسية التى ولدت هذه الطبيعة الإنسانية" (Barkow et al., 1992: 5)، إن الطبيعة الإنسانية الكلية هى نتاج الانتخاب الطبيعى، والسمات الإنسانية هى فى الحقيقة "متكيفة مع طريقة حياة من عاشوا فى مجتمع الجمع والصيد فى العصر البلاستوسينى، وليست متكيفة بالضرورة مع ظروفنا المعاصرة" (المرجع السابق). لذا فإنه افتراض أساسى إذن أن تكون الميكانيزمات النفسية الإنسانية قد تم انتخابها من خلال عملية التطور، وذلك لأنها كانت ذات تكيف وظيفى. ولك أن تلاحظ، على أية حال، أن التأثير الرئيس للتطور قد حدث خلال تلك الملايين من السنوات السابقة على التاريخ الإنسانى.

إمكانية تفسير الدوافع القريبة بواسطة الدوافع المطلقة للبقاء (التطورى/ الجينى)

يمكن تفسير السلوك "فى صورته القريبة" أو "فى صورته المطلقة"، وتصاغ التفسيرات المباشرة أو القريبة من خلال الدوافع الظاهرة الآنية – كحماية الملكية الخاصة، والمغازلة، والبحث عن الطعام... إلخ. على حين تعطى التعليلات المطلقة تفسيرات أكثر جوهرية لمثل هذه الدوافع القريبة. وتؤخذ الدوافع القريبة على أنها تعبيرات عن الدافع الأساسى، وهو ذلك الدافع الذى يربط سلوك الحيوان بميزة التطور، لذا فإذا كان هناك نمط معين من المغازلة ما زال موجودا حتى اليوم، فإننا نستطيع القول: إنه له قيمة تتعلق بالبقاء فالتفسير المطلق للسلوك هو ببساطة أن السلوك قد تم اختياره؛ لأن الحيوانات التى أبدته قد استمرت فى البقاء والتكاثر.

نظرية التطور

دائما ما يقال: إن أكبر الآثار المدمرة لنظرية دارون التطورية على التفكير التقليدى كانت فكرة أن "الإنسان"(*) ينحدر من القردة (وذلك كما تقول النظرية)، فإن الإنسان فى هذه النظرية مجرد نوع بيولوجى واحد بين بقية الأنوا ع الأخرى، وقد افتُضِحَ زيفُ مركز البشر المهيمن والنبيل فوق العالم الطبيعى؛ إذ أزاحت النظرية التطورية البشر عن ذلك الموقع الرئيس فى ترتيب الأشياء، وبرغم أهمية نتيجة داروين، فأنا على قناعة بأن، فى النظرية، فكرة أكثر دلالة ومغزى من هذه الفكرة. وإحدى هذه الأفكار تعد بشكل ما أكثر إزعاجا لفهمنا للعالم الطبيعى ومكاننا فيه، والمقصود بذلك هو فكرة "العبثية"(**). ذلك أن التطور ليس له خطة أو قصد.

يبدو أنه فى سياق الثقافة ما زالت هناك بقية من نظرة معينة للعالم تختص بالعصور الوسطى، والتى فيها يكون كل الخلق مرتبطا بالسعى لتحقيق الكمال. فمثلا، إيكهارت (Eckhart, 1260-1329)، الذى قدم منحى متمكنا لفهم الدين، كان رغم ذلك مصدرا سيئا لتحصيل نوع من الفهم التطورى للعالم الطبيعى حيث يقول: "إنها لطبيعة كل حبة ذرة أن تكون قمحا، وكل معدن نفيس أن يصير ذهبا، وكل نسل يجب أن يؤدى لنسل الجنس البشرى" (Eckhart, 1994: 113). إن تلك الغرضية تعد بدقة هى التصور الذى تعارضه النظرية التطورية.

فما يحدث بكل وضوح هو الآتى:

● بتسليمنا بوجود "تنوع" فى السمات بين أفراد النوع – سواء كان ذلك تباينا نفسيا أم تشريحيا أم سلوكيا.

● وبتسليمنا بوجود أشكال من البيئة – المناخ، موارد البقاء (الطعام، أماكن تربية الصغار، إلخ)، والأشكال البيولوجية الأخرى (بما فى ذلك الضوارى، والطفيليات،

(*) homosapiens.

(**) purposelessness.

التى تنافس على المـــوارد، ومـا إلى ذلك)، وأفـراد النــوع نفسـه الذين يتنـافس مـعـهم الفرد أو يقترن بهم أو يتعاون - تكون بعض أشكال التباين بين الأفراد أكـثر ملاءمة من غيرها.

- فالأفراد الذين يميزون، بالمصادفة، بأكثر السمات ملاءمة للبيئة سيكون لـديهم فرصـة أكبـر للبـقـاء، والتكاثر، وإنجاب أبناء يمكنهم العيش، والذين يبقون هم أيضـا أحياء للتكاثر.

- إن النتيجة الإحصائية لهذه العملية هى انتخاب غير متعمد للأفراد ذوى السمات الأكثـر مـلاءمـة للبيـئة، وانقـــراض غيرهـم "الأقـل مـلاءمـة" للبيئـة، ويطلق على ذلك: "توريث للصفات مع التحوير أو التعديل".

وتأتى عبارة دارون الموجزة فى نهاية كتابه "أصل الأنواع" (والذى نشر للمرة الأولى عام ١٨٥٩) على النحو الآتى:

"لا أنكر أن هناك العديد من الاعتراضات القوية التى يمكن أن تواجَه بها نظرية "توريث الصفات مع التحوير أو التعديل"، لقد حاولت أن أمنح هذه الاعتراضات القوة الكاملة، فلا شيء يمكن أن يبدو أكثر صعوبة فى تصديقه فى البداية من كون الأعضاء والغرائز الأكثر تعقيدا قد غدت تامة المواصفات على نحو ما هى عليه الآن... من خلال تراكم ما لا يحصى من صور التباين الطفيفة، والتى كان كل منها مفيدا للفرد الذى يملكها، وعلى أية حال، فإن هذه الصعوبة بالرغم من أنها تبدو فى تصورنا لا تقهر أبدا، فإنها لا يمكن عدها حقيقية إذا اعترفنا بالقضايا التالية، وأعنى بها أن كل أجزاء العضو والغرائز تقدم على الأقل فروقا فردية - لذا فهناك صراع على البقاء والوجود يؤدى إلى الحفاظ على الانحرافات المفيدة فى البنية أو الغريزة - وأخيرا ربما تكون التدرجات فى حالة الكمال لكل عضو قد وجدت حيثما كان كل منها جيدا لنوع هذا العضو، وفى رأيى إنه لا يمكن دحض صحة هذه القضايا.

(Darwin, [1859] 1994: 404).

لا شيء يمكن أن يبدو أكثر صعوبة في تصديقه في البداية من كون الأعضاء والغرائز الأكثر تعقيدا قد غدت تامة المواصفات على نحو ما هي عليه الآن... من خلال تراكم ما لا يحصى من أشكال التباين الطفيفة، والتي كان كل منها مفيدا للفرد الذي يملكها". ذلك هو ادعاء داروين، ففي التطور ليست هناك فكرة "من أجل أن...."، على الرغم من الحديث غير الدقيق للتفسيرات الشائعة للنظرية، لكنني أود أن أشدد مرة أخرى إلى حاجتنا للغة شديدة الحذر عند مناقشة المنظور التطوري، فحتى أكثر الكتاب المميزين يعلقون في التشبيهات والاستعارات الخطرة الواردة فيه، من نوعية "النمل المضحي بذاته" و"الجينات الذكية"؛ (Hamilton, 1972:193, 195) "الجينات الأنانية" و"سباقات الأذرع" بين الطفيل والضحية، (Dawkins, 1976:1982, 55) و"الصراع بين الأعضاء لتعزيز نجاحهم التكاثري الشخصي". (Gould, 1997:34) إن كل هؤلاء الكتاب يعترفون صراحة بأن عزو الذكاء أو الذاتية[١] أو الصراع للجينات أو الأعضاء ما هو إلا صورة من الكلمات، وأنه ليس هناك هدف حقيقي لما يحدث، وتعد تلك على أية حال خيانة (غير مقصودة بلا شك) لمشروع داروين في محاولته التقليل بأي طريقة ممكنة من عشوائية التطور وانعدام اتجاهه.

التوضيح رقم (١) :

تعريف تطورية لامارك ورفضها

تعرضت نظرية التطور منذ عصر داروين للكثير من التحسين والتشذيب، لذا فقد مُيِّزَ بدقة بين وراثة السمات المكتسبة ووراثة الخصائص التي منحت للفرد جينيا. فالأولى، في ارتباطها بنظرية لامارك، لم تعد مقبولة الآن من قبل علماء البيولوجيا،

(١) كلمة "ذاتية" ترجمة للمصطلح "selfhood". الذي سيرد ذكرها على امتداد متن كتابنا هذا، وهي تعني تحديدا حالة كون الفرد ذا هوية مميزة، بمعنى: "الفردانية individuality". كما تشير أيضا إلى حالة الذات مكتملة النمو أي الشخصية المتكونة فعليا "achieved personality"، وسيكون المعنى الغالب قصده عند ذكر هذا المصطلح هو المعنى الأول. (المترجمة)

أما الثانية فينظر إليها بوصفهـا العمليـة الأساسية للتطـور. فإن الملامح الجسمانية أو المهارات العقلية والتى تطورت فى غضون الحياة - العضلات القوية التى تكتسب بممارسة الرياضة، والسرعة الحسابية التى تتطور من خلال مسك الدفاتر (المحاسبة) - ستصبح أمثلة على السمات المكتسبة، وهى سمات لا يتم تمريرها للأبناء، فإن الوراثة يجب أن تمر من خلال مصفاة التكاثر الجنسى، وإذا لم تكن الصفة ممثلة فى المادة الوراثية، فلا تعد صفة وراثية.

يتمثل الفهم الحـديث لعمليـة التطـور فى أنها تحـدث، ضمن التباين الحادث فى البنية الجينية لأعضاء الأنواع، عندما تكون هناك سمة يتصادف أنها مفيدة للبقاء، فإن السمة المواتية (المفيدة) سـوف تميـل إلى دوام البقـاء نظـرا لأن الأفراد الذين يمتلكونها سيكونون أكثر احتمالية للبقاء للتلقيح، كما ستعمل على تسهيل بقاء نسلهم وسلالتهم.

التوضيح (٢)

نظرية الوراثة

تمثلت الفجوة الرئيسة فى نظرية دارون فى عدم وجود أى تفسير لعملية الوراثة، فما هو ذلك الذى انتقل بالفعل من الآباء إلى الأبناء، مع تباين نوع الانتخاب الطبيعى الذى حدث؟ إن النظرية الجينية، والتى تطورت صورتها الأولى والأساسية على يد مندل، تسلم بوجود عوامل منفصلة عن بعضها وهى "الجينات"، والتى تحمل المعلومات التى تقود تطور الجنين، وكل جين من هذا الكم الهائل من الجينات هو واحد من زوج من الجينات، وتأتى الوراثة البيولوجية غالبا من حقيقة أن جينًا واحدًا من كل زوج يكون متوافرا فى الخلايا الجنسية، أو فى أمشاج كل من الأبوين.

التوضيح (٣)

رفض فكرة الطفرة

إذا كان الانتخاب يُمارس ويقع ببساطة على أشكال من التنوع الذى يحدث بشكل طبيعى فى التآلف الجينى للأفراد، فإن ذلك المدى الهائل للأنواع التى تطورت بدا فى البداية غير قابل للتفسير فى سياق التطور الداروني، وقد قدم دوبزانسكى (Dobzhanskky, 1937) أول تفسير واضح ومفصل للعملية التطورية، معبرا عنه بمصطلحات جينية. وقد أظهرت النمذجة الإحصائية مع الدعم الإمبريقى أن الانتخاب الطبيعى يمكنه بالفعل أن يؤدى لما نراه من تغيرات تطورية كبرى لوحظت، دون أن يكون للطفرة تأثير مركزى فيها.

التوضيح (٤)

الدنا والجين

مع عمل واطسون وجريك (Watson & Grick) منذ عام ١٩٥٣ على تركيب الدنا(*)، أصبح تطبيق البيولوجيا الجزيئية على نظرية التطور هو الخط الأساسى للبحث. إن الدنا هى المادة الوراثية المتكونة من كروموسومات النواة فى كل خلية، وتتحرى تأثير المعلومة الجينية المتكونة فى الدنا بواسطة الربط بين (أ) صور التنوع فى الجينات على موقع محدد فى الكروموسوم (الصبغى) (وهو ما يجيب عن السؤال: ما هو الأَلِّيل - صورة - الجين الموجود هنا؟) مع (ب) السمات التشريحية أو النفسية أو السلوكية للكائن الحى (وهو "النمط الظاهرى"(**) الذى يتولد من خلال الجين).

(*) deoxyribonucleic acid (الحمض النووى).

(**) phenotype.

ويشير "النمط الجينى" إلى التوافق الجينى للفرد؛ بينما يشير "النمط الظاهرى" إلى تعبير عن الجينات فى بنية، أو وظيفة جسدية فعلية، أو فى ميول نفسية فعلية. وتدخل جوانب البيئة – حتى مع حقيقة أن أحد الجينات يكون بيئة لجين آخر – فى أى من صور التعبير فى النمط الظاهرى.

الوحدة التى يعمل عليها التطور

والسؤال المتعلق بـالإيثار

الكائن الحى المفرد:

بالتأكيد فقد اتخذ دارون الفرد وحدةً للانتخاب، ويمكننا القول: إنه بالنسبة لدارون فإن الأنواع تتطور لأنه قد تم اختيار الأفراد بشكل يتسم بالتفاوت وذلك تبعا للتكيف النسبى لأنماطهم الظاهرية مع البيئة، لكن هناك فئة معينة من السلوك كان ينظر إليها لسنوات عديدة بوصفها تمثل مشكلة أمام النظرة التى ترى أن عمليات الانتخاب تتم على الكائن الحى المفرد، ذلك أن استمرار سلوك الإيثار يبدو غير قابل للتفسير من خلال هذه النظرة.

السؤال هنا هو كيف غدا الإيثار مستقرا بوصفه سلوكًا وراثيا مميزًا للأنواع؟ على كلٍّ فإن الفرد المتسم بالإيثار يمكن أن يتصرف بشكل يتسم بالتضحية بالذات استجابة لإدراكه أن أحد أتباعه يتعرض للهجوم، أو يواجه صعوبة ما، أو بالأحرى معرض للتهديد، لذا فمن شأن الإيثار أن يجعل الحيوان الفرد عرضة لقدر أكبر من الخطر مما لو كان مهتما بنفسه، ومن ثم فإن هذه السمة يتوقع لها أن تؤدى به سريعا للموت. فمثلا لو كان هناك تباين جينى بين النحلات فيما إذا كانت ستلدغ نحلة دخيلة لا تنتمى

للخلية أم لا، فإن الإليل(*) الذى سيعزز مثل هذا السلوك سوف يؤدى إلى موت النحلة التى ستفعل ذلك.

ينظر المنظور التطورى للبشر على أنهم يتصرفون أحيانا بشكل إيثارى مشابه لذلك السلوك الخاص بالنحل، فقد كتب ويلسون:

"إن مثل هذا التفسير سرعان ما سيؤدى لظهور مشكلة أساسية: وهى أن الأبطال الذين سيسقطون لن يكون لديهم المزيد من الأبناء على الإطلاق، فوفقا للصيغة الضيقة للانتخاب الطبيعى الداروني، ستؤدى التضحية بالنفس لوجود عدد أقل من السلالات، ويمكن للجين، أو الوحدة الأساسية للوراثة، والتى تسمح بوجود الأبطال، أن تختفى بالتدريج من بين أفراد العشيرة (Wilson, 1996:80-81).

إن الأفراد ذوى الإليلات التى تعزز السلوك الأقل إيثارا سيتوقفون بسرعة، وبالتأكيد عن إنجاب الأفراد المتسمين به، وستصبح "الأنانية" هى سمة الأنواع. لكن ذلك لا يحدث.. فلماذا لا يحدث؟

الزمرة the group

طرح وين إدواردز (Wynne - Edwards, 1962)، وانظر أيضا (Gould, 1977) رؤية أن الزمرات (groups) هى الوحدات التى يعمل عليها الانتخاب الطبيعى. خذ على سبيل المثال تنظيم التكاثر فى عشيرة نوع معين، افترض واين إدوارد أن جماعة من أعضاء النوع قد يكون لديها حساسية لنوع معين من الضغوط البيئيــة عاما وراء عام. ومن ثم فإن حدوث ذلك قد يؤدى لكبح توالدهم فى سنوات الندرة. من الواضح أن مثل هذا السلوك – وذلك ما أدركه واين إدوارد – يذهب فى اتجاه مضاد لتركيز داروين على الانتخاب الفردى،

(*) الإليل: شكل مغاير للجين نفسه، والأشكال المختلفة لأحد الجينات تسبب تباينا فى الخواص الوراثية مثل لون العين، فالفرد لديه، فى العادة، اثنان من (الإليل) لكل خاصية أو سمة لديه، واحدة من الأم والأخرى من الأب. (المراجع)

ما دام الفرد سيتصرف بشكل يتسم بالإيثـــار، محجما عن التكـــاثر الشخصى "لصالح الزمرة". وتتمثل ميزة الزمرة فى أن عشيرتها تغدو ملائمة للموارد المتاحة أمامها، لكن الصورة التى رسمها واين إدوارد للتطور هى صورة يعمل فيها الانتخاب على مستوى الزمرات، وليس الأفراد.

وقد أشارت الانتقادات التى تم توجيهها لوجهة نظر واين إدوارد إلى أن بعض أمثلته يمكن أن يعاد تفسيرها فى إطار الملاءمة الفردية(*). (على سبيل المثال، أنه قد يكون من المفيد للفرد أن يحصر التكاثر على أوقات الرخاء، ما دام الجهد المستثمر سيكون من الأفضل منحه لتنشئة الأبناء الذين يتوافر لهم موارد كافية)، ولكن هناك تفسيراً بديلاً قد تم طرحه لتغطية الحالات التى استعصت على التفسير، وهى فكرة هاميلتون عن الملاءمة المتضمنة(**).

فكرة "الملاءمة المتضمنة" وانتخاب الأقارب

دعونا نعد أن التطور هو تاريخ بقاء المادة الجينية فى حد ذاتها أو اختفائها، وهكذا فإن الميل السلوكى الذى كان ضارا للكائن الحى سيتم إقصاؤه من مستودع الجين، لكن إذا كانت السمة نفسها مفيدة لأفراد آخرين (وهو ما يصطلح عليه هنا "بالغيرى") فإنها لن تختفى إذا كان هذا الميل نفسه ممثلا فى الأفراد الذين استمروا فى البقاء، والذين كان بقاؤهم راجعا فى الأغلب للتضحية.

تطور فكرة هاميلتون (مثل: Hamilton, 1972) عن الملاءمة المتضمنة هذا التفسير للإيثار، وفى ضوء ذلك، فإن موت فرد بعينه لن يصنع فارقا فى المادة الجينية التى لا تزال موجودة، إن الملاءمة، والتى تعد مرادفا للهروب من عدم الانتقاء التطورى، ليست فقط مسألة فرد، ولكنها كذلك مسألة سلوك الفرد فى توزيع الجينات داخل العشيرة. وتلك هى الملاءمة المتضمنة.

(*) individual fitness.

(**) inclusive fitness.

وتدور الحجة التى تشير إليها فكرة الملاءمة المتضمنة حول السؤال عن كيف يمكن لسمات سلوكية محددة جينيا بعينها، والتى تبدو أكثر عرضة لمعاناة الانقراض - مثل أشكال السلوك الإيثارى - ألا تختفى بالفعل؟! ومن ثم فإن ذلك يعد نموذجا لتفسير سبب عدم تأثير الانتخاب الطبيعى فى الإيثار بالطريقة المتوقعة منه، وإجمالا، فالحجة هنا هى أنه كلما زاد قرب المستفيد من المؤثر (من يقوم بسلوك الإيثار)، زاد احتمال حمل كل منهما لجين الإيثار، وهكذا، تكون احتمالات حفظ جين الإيثار فى مستودع الجين أكثر إذا كانت هناك قرابة بين من يقوم بفعل الإيثار والمستفيدين منه.

يناقش علماء الوراثة التطورية ذلك الأمر بوصفه نوعا من الحقيقة العامة، إذ تزيد احتمالات إظهار الفرد لسلوك الإيثار تجاه فرد عن غيره، وهو الفرد الأكثر قرابة له. وقد طور هاميلتون (Hamilton, 1072)، حجة تقوم على مفهوم الاحتمال تظهر أهمية وجود علاقة بين فردين فى "تقرير" أحدهما ما إذا كان سيصبح أنانيا أم إيثاريا تجاه الآخر؛ حيث تعد التضحية لحساب اثنين من الإخوة الأشقاء، والتى يموت فيها الفرد الإيثارى دون ذرية، ولكنه يحفظ هؤلاء الأشقاء لكى يتكاثروا؛ تعد بذلك نوعا من التكيف. إن مستوى القرابة الجينية بين الأشقاء هى ٠,٥؛ ويتشارك الإخوة والأخوات فى المتوسط نصف مادتهم الوراثية، مما يعنى نتيجة لذلك أن المكسب من التضحية هو إنقاذ حياتين، فحساب الفائدة سيكون ساعتها ٠,٥ x ٢ = ١,٠ ، ولا يعد التصرف الإيثارى تكيفيا عندما تتناقص درجة القرابة.

الآن، وكما يقال دائما (كما عبر هاملتون Hamlton عن الموقف بهذه الطريقة) فقد وصل بنا الأمر إلى التفكير فى الكائن الحى أو ربما حتى الجين، بوصفه عملية حسابية لـ"فوائد الملاءمة الضمنية" للتصرف الإيثارى. ويعد ساهلينز Sahlins (1997) واحدا من بين أولئك المعادين للمنظور التطورى الذى وجه الانتباه على وجه الخصوص إلى سخف فكرة أن الكائنات الحية أو حتى الجينات، تقرر تصرفاتها على أساس حساب الملاءمة الضمنية، إن ذلك يبدو مثل ساحرات ماكبث، حيث تكون الكائنات الحية مفوضة فى القدرة على "النظر داخل بذور الوقت، وأن تقول ما هى الحبة التى ستنمو

وما هى التى لن تفعل". لكن ذلك لا يعد رؤية مصيبة للأمر، وتعامل داوكينز (Dawkins (1979) مع الموضوع بوضوح تام. فليست هناك حسابات لدرجة العلاقة متضمنة فى الملاءمة الضمنية، بل بالأحرى إن انتخاب الأقارب هو طريقة لتفسير لماذا تكون هناك سلوكيات بعينها ضارة للفرد ولكنها تظل سمات مميزة له - أى بتعبير آخر، لماذا لا يحدث الانتخاب الطبيعى فى هذه الحالات. إن ذلك لا يكون لأن الأفراد الآخرين الذين يملكون هم أيضا هذه السمات مستفيدون منها. ففى وجود أية شروط إذن تفيد تضحية فرد ما أفراداً آخرين تشتمل أو تتضمن جيناتهم أو نمطهم الجينى الجين الإيثارى؟ يحدث ذلك عندما يكون المؤثر والمستفيد أقارب، لكن ذلك ليس عملية حسابية للإيثار - وإنما هناك بعض الميكانيزمات التى تميز الأفراد الذين يمكن أن يكونوا مستفيدين: ربما تكون الفيرومونات[١]، أو وجود ألفة مدركة حسيا (أنهم سكان مشتركون فى المأوى مثلا)، وأن الكائن الحى قد طور النزعة للتصرف بشكل إيثارى نحو مثل هؤلاء الأفراد، والذين غالبا ما يكونون من الأقارب أيضا.

ومما يستحق الذكر أيضا أن تحليل تكلفة الفائدة، والذى وظفه علماء البيولوجيا الاجتماعية وغيرهم لإيجاد منطق فى سلوك الحيوانات والبشر، إنما يعانى هو الآخر من تلك اللغة الغرضية غير الملائمة، ولنتناول على سبيل المثال تفسير الفروق الوالدية بين الجنسين لدى ترايفرز (Trivers (1971)، الذى يحظى بقبول عام لدى علماء التطور. فهو يرى أن الإناث لديهن عدد محدود من البويضات، وأنهن يبذلن قدرا كبيرا من الطاقة فى فترة الحمل، كما يعانين من تكاليف تحقيق هذه الفرصة، وعلى ذلك فقد يصح القول أنهن لديهن استثمار أكبر فى المواليد، ومن ثم فإنهن يملكن الدافع للاهتمام بهم، على حين يتجه الاندفاع المماثل لدى الرجال نحو ممارسة النشاط الجنسى وليس تنشئة الأبناء، ما دام ذلك "سيرسل جيناتهم إلى المستقبل". هانحن هنا أمام

(١) Pheromone: وهى هرمونات التواصل، وهى عامل كيميائى يفرز من خلال الجلد، ويعمل على جذب أفراد النوع الواحد لبعضهم بعضاً، وخاصة فى مواسم التزاوج، ويعتمد على الرائحة بشكل أساسى. (المترجمة)

نماذج قرارات قائمة على تحقيق أقصى قدر من المنفعة، هنا يمكن حساب الربح الناتج عن طريقة معينة من التصرف فيما يتعلق بالبقاء الجينى، وهو ما يجب أن يؤدى بنا لتوقع السلوك، إذن مرة أخرى، نجد أن تصور كون السلوك قصديا هو أمر مخادع.

الجين أو "التضاعف"

حتى الآن، كان من الممكن قبول النظرة القائلة بأن الانتخاب الطبيعى يعمل على الكائن الحى الفرد. رغم ذلك، فما دام ما ترثه السلالة يفترض به أن يكون مقصورا على المادة الجينية، فقد ذاع تأكيد داوكينز (١٩٧٦، ١٩٨٢، ١٩٨٩) على أن التطور يتم على الجينات وليس الفرد. وبما يتماشى مع ذلك، كتب داوكينز أن فكرة هاميلتون عن الملاءمة المتضمنة كانت الخندق الأخير لاستبقاء الكائن الحى الفرد بوصفه وحدة الانتخاب، ويجب النظر للملاءمة الضمنية على أنها مرتبطة بالجين (أو "التضاعف")، يقول داوكينز:

"يمكن القول إن "التضاعف" "يستفيد" من أى شىء من شأنه أن يزيد عدد النسخ المنحدرة من سلالته ("خط البذرة") وبقدر إفادة تضاعفات الخط الجرثومى من بقاء الأجسام التى توجد فيها، يكون من المتوقع أن نرى أشكالا من التكيف التى يمكن تفسيرها على أنها تهدف للبقاء الجسدى... وبقدر إفادة تضاعفات خط البذرة النشيطة من بقاء أجساد الآخرين أكثر مما تستفيد من الأجسام التى توجد فيها، يمكننا أن نتوقع رؤية "الإيثارية"، والاهتمام الوالدى.. إلخ، وبقدر إفادة تضاعفات خط البذرة النشيطة من بقاء زمرة الأفراد الذين توجد فيهم... يمكننا أن نتوقع تكيفيات تتعلق ببقاء الزمرة، نستطيع أن نتوقع وجود تكيف مع بقاء هذه الزمرة، لكن كل هذه الأنواع من التكيف ستكون موجودة بشكل أساسى من خلال البقاء التفاضلى للمضاعف (Dawkins, 1989:84-85).

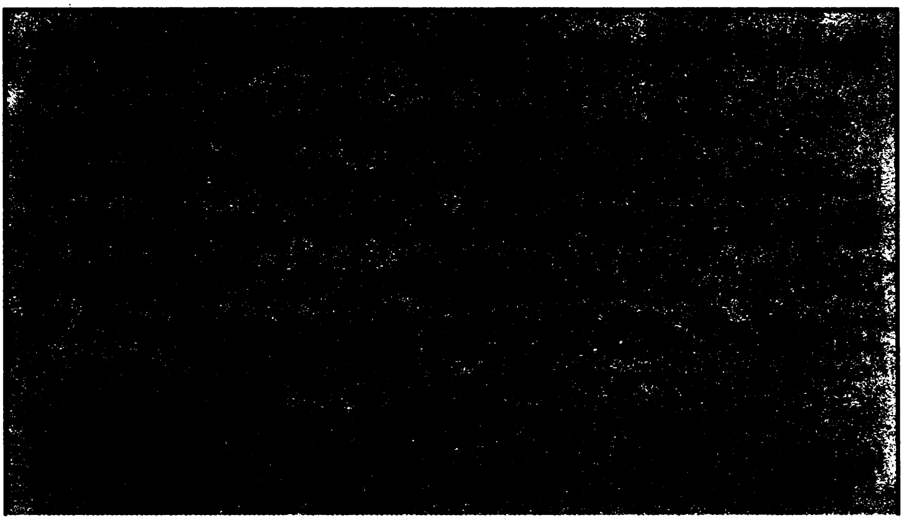
وفى نقد لهذا المنظور، أشار جولد (Gould (1977) إلى أنه نادرا ما تكون هناك خريطة مرسومة واضحة للجينات داخل البنية الجسدية؛ إذ إن هناك عددا من الجينات المتداخلة، الذى يكون كبيرا عادة، يوجد متضمنا فى هذه الخريطة. لذا، "فعندما تدمج عددا كبيرا من الجينات وتربطهم معا فى تسلسل هرمى للأفعال تتوسطه البيئات، فإننا نسمى الشىء الناتج عن ذلك الدمج بالجسد" (المرجع السابق: ٢٤) و"هذا الجسد" هو ما يواجه بيئة الانتخاب العدائية. وهذا حجة تتعلق بالانتخاب (بالرغم من إنكار داوكينز لذلك، ١٩٨٢: ١١٦-١١٧) وذلك بالقدر الذى لا تختار به بيئة الانتخاب القاسية للكائن الحى إليلا معينا بشكل تفاضلى، ولكنها تختار بشكل تفاضلى بين الكائنات الحية بحسب تراكيبهم المختلفة من السمات البدنية والسلوكية؛ لذا فإنه منظور "الجين الأنانى" مهما كان ملائما لبعض الأغراض أو الأهداف، فإنها ليس موضوعا مهما لعلم النفس، وليس له تأثير فى السؤال المتعلق بالطبيعة الإنسانية، كما لم يفكر داوكينز (١٩٨٩: ١٩٥-١٩٦) أن يحوز المنظور مثل هذا التطبيق، ما لم يكن "موضوع اهتمامنا هو "الانتخاب الطبيعى" بوصفه كذلك.

مشكلة الدوافع المطلقة والقريبة

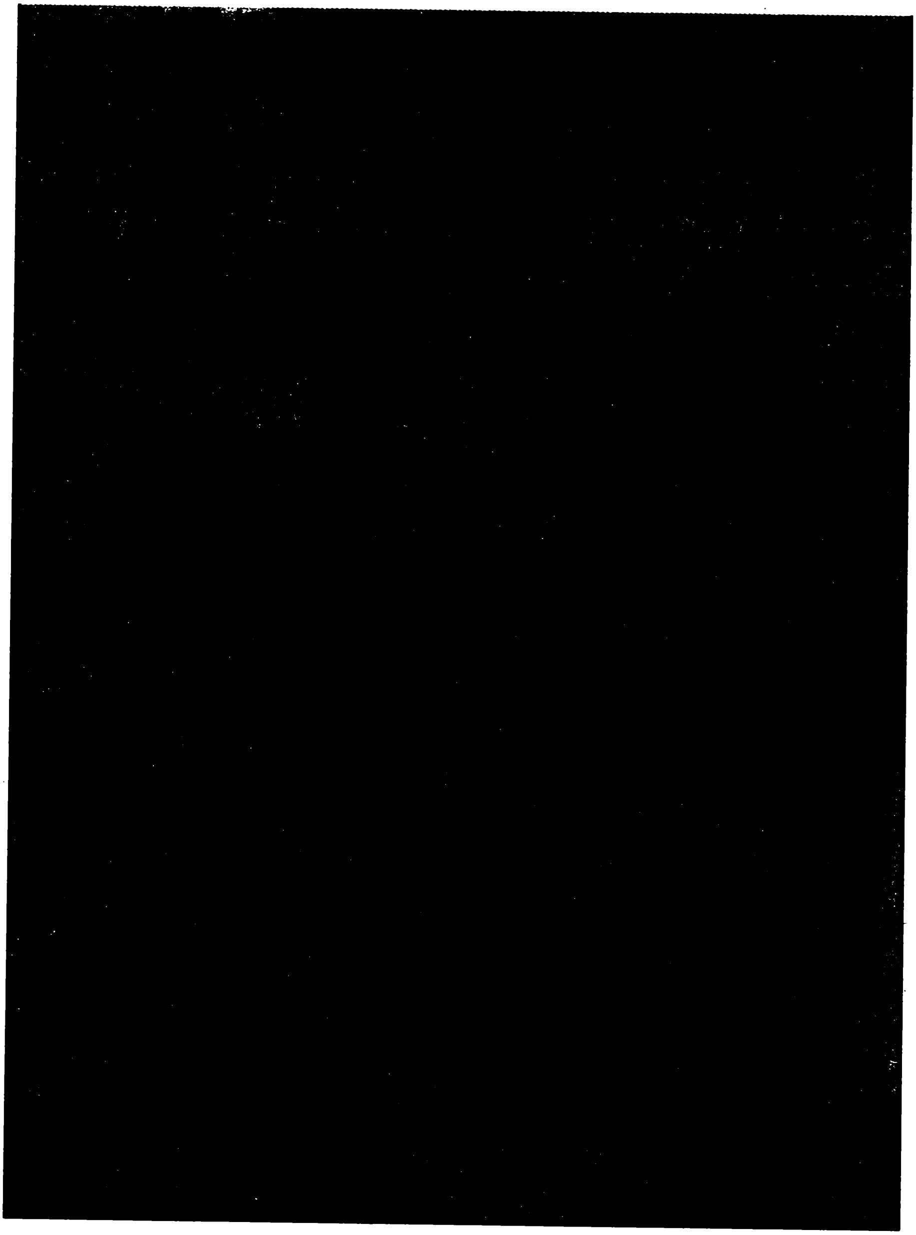
لقد رأينا أنه ليس من الملائم عزو قصدية "تطورية" الجينات (المضاعفات) أو للكائنات الحية. فالسمة الأساسية للانتخاب الطبيعى تكمن على وجه الدقة فى عشوائيته (عدم قصديته). وعلى أية حال، فمن الممكن تخمين (وقد تطرق بعض مؤلفى المنظور التطورى إلى هذا التخمين) أن الناس - دون وعى منهم- يحملون ميولا من السلوكيات التى تعكس أشكال التكيف المبكرة. وقد جاءت الأدوار الجندرية مثالاً على ذلك.

إن النقطة الأساسية التى تجدر الإشارة إليها هنا هى أن فكرة الدافع المطلق تتسبب فى ظهور صعوبة ذائعة فى تفسير السلوك الإنسانى. فالسؤال ببساطة هو كيف نفسر تنوع النشاط الإنسانى على أساس مثل هذه النظرية الضيقة للدافعية. ويتمثل التحدى هنا فى إظهار أن الدافع البيولوجى المطلق للملاءمة "الضمنية"

هو تفسير كل طيف الدوافع القريبة. ونحدد فى المربع ١,١ محاولة عدد من علماء التطور تفسير المثلية الجنسية، والذى يعد موضوعا شائكا بالفعل إذا كان ذلك الدافع القريب يفترض به أن يكون مرتبطا بالدافع المطلق للملاءمة التطورية. ففى تطويع للرابطة بين مدى الدوافع الإنسانية الفعلية والدافع المطلق الافتراضى، يكون لدينا ما يصل بنا إلى مشكلة تأويلية[١] من نمط معين، وهى مشكلة أقرب لقضايا التفسير منها للسبب العلمى. وستكون المهمة تقديم رواية مقنعة، ومتماسكة ومضيئة للطريقة التى يعبر بها هذا وذاك من السلوكيات (ربما بشكل غير مباشر) عن الدافع المطلق. ولم يعمل المشتغلون بالمنظور التطورى على تطوير مهاراتهم فى هذا الشكل من التفسير النفسى. وسنرى فى حالة نظرية فرويد إلى أى مدى يكون تركيب مثل هذه الرواية المقنع أمرا جوهريا إذا كان ربط كثير من الدوافع بعلة أو بسبب نهائى واحد يؤدى، بحال، إلى اقتناع.



(١) Hermeneutic: تعنى تؤيلى، وسيتم الالتزام على مدار النص بكلمة "تؤيلى" كترجمة لهذا اللفظ، ونظرا للتشابه اللغوى لمعنى هذا اللفظ مع لفظ interpretative، فسيتم الالتزام باستخدام لفظ "تفسيرى" للأخير. (المترجمة)



يرفض داوكينز بالفعل (Dawkins, 1982:38) محاولة الربط الشرطى مع الدافع المطلق، ويتنبأ بالعدائية تجاه تفسيرات من نوع تلك التى قدمها ويلسون سابقًا حول المثلية الجنسية فى المربع ١-١، حيث يرى أن المثلية الجنسية تغدو مشكلة من المنظور التطورى فقط إذا كان هناك مكون جينى فى الفرق بين الأفراد المثليين والأفراد الغيريين. وهو على صواب بالطبع، لكن ذلك يُدخل إلى الأمر احتمال وجود الدوافع الإنسانية التى لا ترتبط بالدافع المطلق لتحقيق الحد الأقصى للملاءمة. وهنا فى الحقيقة نجد أن داوكينز لم يخرج أو ينشق عن علماء البيولوجيا الحيوية الجنسيين وعلماء النفس التطوريين، حيث أعطى ثقلا عملية ثقافية غير تطورية تكون قائمة فى تشكيل السلوك الإنسانى، كما أنه يقدم فكرة "وحدة المعرفة الإنسانية" وهى فكرة يمكن اقتراحها لأغراض تحليلية: وهى فكرة الميمات.

الميمات[(١)]: شبه تطورية الثقافة ؟

يسلم داوكينز (Dawkins, 1989) بالميم مضاعفًا ثقافيا "نوع غير جينى بالمرة من المضاعف، والذى يزدهر فقط فى بيئة مدعومة بأمخاخ معقدة ومتواصلة مع بعضها بعضًا":

"يجب النظر إلى الميم بوصفه وحدة معلومات مقيمة فى المخ.. وهى ذات بنية محددة، ويتم رؤيتها فى أى وسيط فيزيقى يستخدمه المخ فى تخزين المعلومات... ويمكن أن تأتى مردودات النمط الظاهرى للميم على هيئة كلمات، أو موسيقى (إلخ)... ويمكن إدراكها من خلال أعضاء الحس للأفراد الآخرين، كما يمكن لها أيضا أن

(١) الميم (meme): لفظ وضعه عالم البيولوجيا ريتشارد داوكينز عام ١٩٧٦، ويشير إلى "وحدة المعلومات الثقافية" التى يمكن نقلها من عقل لآخر بطريقة مشابهة لانتقال الجينات من فرد لآخر خلال عملية التكاثر، حيث تعد الجينات وحدة المعلومات الوراثية. وسرعان ما ظهر لاحقا علم خاص يدعى علم الميمات يعنى بدراسة هذه الفكرة وتطبيقاتها. وقد أعطى داوكنز أمثلة على الميمات مثل: "النغمات، العبارات الملتقطة فى الشارع، المعتقدات، الموضة وأنماط اللباس، طرق البناء، وصناعة الأقواس فى البناء". (المترجمة)

تدمغ نفسها داخل أمخاخ الأفراد المدركين، لدرجة أن نسخة (ليس بالضرورة أن تكون مطابقة تماما) من الميم الأصلى تكون محفورة فى المخ المستقبل. وتكون النسخة الجديدة من الميم عندئذ فى موقع يخوله الإعلان عن تأثيراته الظاهرية، وهو ما يجعل من الممكن تكوين النسخ الإضافية من الميم فى أمخاخ أخرى أيضا.

(Dawkins, 1989: 109)

يفترض داوكينز أن الميم يكون عُرضة لنوع من الضغط التطورى. وتبقى النظريات العلمية حول الأنواع "الأمثل" من الأفكار، والموضات والأشكال الفنية، والأديان قائمة. وأعتقد أن القياس يفترض فيه أن يكون على النحو الآتى: تعد الميمات للثقافة مثل الجين بالنسبة لبيئة الانتخاب. لكن هذا القياس سرعان ما ينهار. إن مدير الإنتاج الذى يظن أن التنوع يحدث فى المنتج بشكل عشوائى، ولا يحرص على تطوير تصميمات جديدة يمكن تدشينها فى السوق (بيئة انتخاب عدائية)، وظن أن الضغط التطورى سيتكفل بالباقى من نجاحه، سيطرد من وظيفته. أن الميمات تكون تابعة لتصميم محدد دوما، وقائمة على تفكير، ولا يتم توليدها عشوائيا. وقدرها فى العالم - وإن لم يكن عقلانيا كلية - يرجع لمعناها الإنسانى، وليس لنوع ما من القتال من أجل ميزة التكاثر.

ووفقا لداوكينز نفسه (١٩٨٢:١١١-١١٢)، فإن هناك فروقا أساسية بين عمليات الميم وعمليات الانتخاب الجينى. ومن ذلك تحديدا أنه لا يوجد قدر محدد من الأشكال المختلفة بالنسبة للميمات كتلك الخاصة بالجينات (إن أى جين هو واحد من مجموعة إيلات). هناك "عملية نسخ" غير دقيقة على نحو كبير للمكونات الثقافية، على حين يكون إنتاج الأمشاج (الجاميتات) عبارة عن عملية بيولوجية مقننة. إن الميمات تمتزج وتتداخل مع بعضها بعضاً، بينما تبقى الجينات كيانات منفصلة بعضها عن بعض. وقد يقع عليها تأثير لاماركى.

"إن هذه الفروق يمكن أن تثبت بما يكفى بأن تحيل الماثل مع الانتخاب الطبيعى الجينى إلى شىء غير ذى قيمة، بل وربما، وعلى نحو إيجابى، شىء مضلل. إن شعورى الخاص هو أن قيمتها الأساسية قد تكمن فى مساعدتنا فى فهم الثقافة الإنسانية وإضفاء المزيد من الوضوح على تصورنا للانتخاب الطبيعى الجينى".

(Dawkins, 1982:112)

ويتعلق الفصل السادس من هذا الكتاب بهذه المناظرة. ومما يمكن النقاش حوله أن رؤية "المعلومات" الإنسانية بالطريقة التى تقترحها فكرة "الميمات" لم تهتم بطبيعة التواصل، أو المعنى، أو الخطاب، لدرجة تجعلها غير صالحة، ولا نموذجًا جزئيا عن المعرفة أيضًا، وكيفية انتقالها وتحولها.

أوجه النقد

يقال: إن **التركيز على البيولوجيا بوصفها المحدد الرئيس** للسلوك الاجتماعى الإنسانى تجاهل على نحو يستوجب اللوم ثقافة المجتمع وبنيته. وفى مواجهة هذا، فقد أشار جولد (Gould, 1997) إلى أن المنظور التطورى عادة ما يركز على أشكال السلوك الإنسانى التى تعد كلية. ويفترض أن يحدث التنوع الثقافى فى إطار متغيرات وحدود وموجهات ذات منشأ تطورى. وعلى أية حال، فإنه من العسير تحديد ما هو الكلى بدقة. وقد ذكر باركو وزملاؤه (Barkow et al., 1992) ذلك عند عرض لعبة عن التفضيل الجمالى لبعض المشاهد الطبيعية على غيرها. وفى مناقشة للأمور المفترض أنها كلية، فأحيانا ما تستخدم **تشبيهات غير دقيقة** بين الفعل الإنسانى والسلوك الحيوانى. من ذلك على سبيل المثال أن تفسير الغيرية فى الجينية التطورية يختلف تماما عن التفسير الدينى الكلاسيكى لها، على الرغم من أن الدلالات تشير إلى أن التفسير التطورى يعد تفسيرا جيدا للأمر. ونجد أفضل نص معروف جيدا عن الغيرية لدى لوك (Luke 10: 25-37) "السامرى الطيب" الذى يعنى التوسيع الكلى لمدى الصداقة. حيث يرفض تماما وبوضوح أية محاولة لقصر الإيثار على عشيرة أقارب الفرد، أو على الجماعة القومية أو المجتمع أيضًا.

ويشير المنظور التطورى إلى أن بعض السمات التى يبدو أنها تميز بين الناس تعد **أنواعا طبيعية**، تعزى للتطور. لننظر على سبيل المثال مقولة التوجه الجنسى. فنحن دائما ما يتم تشجيعنا على أن نعتقد بوجود فئة محددة من الأنماط المحددة تطوريا من الناس، وأن لكل نمط منهم توجهًا جنسيا محدداً. ولكن ما هذا القدر من الفئة؟

يبدو ذلك وكأن تعريف تصنيفات الاتجاهات الجنسية يختلف من مجتمع لمجتمع، ومن زمن لآخر. فما هى مقولات التوجه الجنسى التى تحددها فكرة التوجه الجنسى؟ يتعجب هارى (Harre, 1991) متسائلا عما إن كان ذلك يتضمن تقسيم العمل المنزلى أيضا. وإن لم يكن كذلك، فما الذى يمكن أن نعده محددا على أساس تطورى؟ يشكك هارى فيما إذا كانت العديد من السمات التى تميز، مثلا، بين الذكور والإناث فى المجتمع الغربى الحالى يمكن النظر إليها على أنها خصال للأنواع الطبيعية للإنسان.

وفى مناقشة لتنوع الدوافع الإنسانية، نجد أن التمييز بين **الدوافع القريبة والدافع المطلق** يتسبب فى ظهور مشكلات فى التفسير، فعلى الرغم من أن مناقشة ساهلين التى ترى أنه لا أحد يتصرف بوعى فى سبيل زيادة ملاءمته الضمنية قد غفل عن التمييز بين الدافعية المطلقة والدافعية القريبة، تعد الصلة ضعيفة لدى البشر بين التفسير المطلق للتصرفات ووفرة الدوافع للسلوكيات المختلفة دليلاً افتراضيا لذلك.

إن أشكال السلوك الإنسانى (مثل: تنظيم النسل؛ تربية المواليد غير ذوى الصلة بالفرد وتبنيهم والمثلية الجنسية) والتى يصعب تفسيرها داخل إطار الملاءمة الضمنية، والاستثمار الأبوى... إلخ.. يتم تفسيرها بطرق معينة. حيث يواجه داوكينز هذه الاعتراضات بطريقتين: (أ) مناقشة أن الشروط التطورية التى تؤدى لظهور السلوك الإنسانى لم تعد مطبقة، لذا على الفرد ألا يتوقع تكيفا معاصرا، و(ب) فى ظل وجود المزيد من الخلاف بين علماء التطور، يغدو التمييز بين المحددات الثقافية والتطورية للسلوك أمرا ممكنا.

لقد اعترض جولد (Gould, 1997) على الطريقة التى تم بها استخدام التكيف التطورى تفسيراً، فهو بالنسبة للسلوك الحديث غالبا ما سيكون افتقارا للتكيف الأمثل. فالظروف البليستوسينية التى تطور فيها لم تعد قائمة اليوم. ولكن ساعتئذ ستصبح مهمة أولئك الذين يرجون تفسير السلوك الإنسانى فى سياق تطورى بمنزلة إشكالية كبرى، ما داموا يعتمدون على ذلك التفكير النظرى (التخمين) للحياة فى عصور الجمع والصيد.

وفيما يتجاوز التنظير الخالص أو الاعتبارات العلمية، فإن المنظور التطورى يبدو أنه يمنح عونا إيديولوجيا لنوع من **التفكير المحافظ** الذى ينكر فعالية التغير الاجتماعى فى التأثير على الدوافع والسلوكيات الإنسانية الأساسية. ويعد باراش (Barash, 1979) مثالا على هذا التفكير. وهناك ميل ظاهر للتعصب العنصرى، والتعصب الجنسى، ونخبوية الطبقة المغلقة والاجتماعية.

الخلاصة

ما النظرة التى يبدو أن منظرى البيولوجيا التطورية قد طرحوها عن الطبيعة الإنسانية؟ من الواضح أنه بالنسبة لهم يمكن السعى إلى فهم المعالم الخارجية للطبيعة الإنسانية من خلال دراسة الضغوط التطورية التى بزغت منها الأنواع فى العصر البلاستوسينى. لكن وكما ذكرت فى المقدمة، ففى سبيل مساعدة القارئ على مقارنة تلك النظرة مع غيرها من وجهات النظر المقدمة فى الصفحات التالية من هذا الكتاب، فإننى أود الآن أن أشير إلى الخط الذى يبدو أن المنظرين يتخذونه فيما يخص مكان كل من الوعى، والجسد، والذاتية، والآخرين، والعالم المادى فى الطبيعة الإنسانية.

الوعى: من المفترض أن هذا الملمح الخاص بالبشر الذى "يقل ويضعف" فى الصور الأدنى من صور الحياة، يعد ذا قيمة تتعلق بالبقاء، وبالتأكيد، فإن الإدراك الواعى للبيئة يمكن اعتباره ميزة تطورية. كما أن هناك مستوى معينا من التفكير يجب أن يكون ذا قيمة أيضا. ولكن ما إذا كان التفكير والتأمل المتطور على سبيل المثال، ميزة أم لا، هو أمر محل جدل.

الذاتية: شأنها شأن الوعى، فإن إدراكى لكيانى الشخصى، وأن أعزو السمات لهذا الكيان، واستثمارى العاطفى فيه، هى من الملامح الظاهرية للبشر. وافتراضيا، فإنها قد بزغت لخدمة بقاء المواد الجينية. حيث ينظر لفكرة التصرف الحر، الذى يعد بشكل جلى جزءا من معنى الذاتية الإنسانية، على أنها خطأ.

إذا كانت جيناتنا موروثة، وكانت البيئة بمنزلة سلسلة من الأحداث المادية تبدأ بالتحرك قبل مولدنا، فكيف يمكن إذن أن يكون هناك عامل مستقل حقا داخل المخ؟ إن هذا العامل نفسه قد خلقه التفاعل بين الجينات والبيئة. فيبدو أن الحرية هى محض ضلالة ذاتية. (Wilson, 19878: 71)

الجسد: يعد الجسد جزئيا بمنزلة تعبير عن الوراثة الجينية. وهو "ناقل" للمادة الوراثية عبر الزمن. إن المادة الوراثية أساسية، بينما الجسد هو "النزيل" الفانى. فالجسد سوف يمرر المعلومات الخاصة بالجينات للأجيال التالية، وهذا هو ما يشكل "مهمته" (العشوائية وغير الواعية).

الآخرون: نظرا لتسليمنا بفكرة "الملاءمة الضمنية"، يركز المنظور التطورى على فكرة القرابة. لقد قيل: إنه "فى عملية تطور الأنواع، يكون تلاشى فرد ما أو موته، إذا ما كان هذا يؤكد ويدعم بقاءَ قريبٍ كفءٍ، يمكن أن يكون مقبولا منطقيا. (فموتى أنا ليس أمرا محل اهتمام فيما يتعلق بالتطور). وعلى الرغم من ذلك تجب الإشارة إلى أنه فى الجزء المتعلق بالفرد لا يتضمن الأمر وجود نية أو حساب لما إذا كان غيريا أم لا.

وعلى أية حال، فقد انقسم الكتاب الذين تناولوا المنظور التطورى حول اتجاههم من الثقافة - فإما أنها تكون قد تشكلت بشكل ملحوظ بالتطور، أو ربما تكون قد تطورت بعملية مستقلة لا تتبع رؤية داروين.

العالم المادى: إنه بيئة انتخاب، ويجب النظر للعالم المادى على أنه نظام بيئى يكون فيه الشكل البيولوجى عرضة للتهديدات والعوامل المساعدة على البقاء. وهنا تظهر المنافسة، ومن ثم، ما إذا كانت الظروف التى يمكن فيها التعبير عن المادة الجينية للفرد جيدة التكيف أم لا. وما دام هناك موافقة على كون التكيف الإنسانى يساير طريقة حياة من عاشوا الجمع والصيد فى العصر البلاستوسينى، فمن المتوقع أن يكون هناك خلاف معين بين الحياة المدنية العصرية وميولنا الجينية.

المزيد من القراءات

- Barkow,J. H., Cosmides, L. and Tooby, J. (1992). The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and The Generation of Culture, NewYork: Oxford University Press.

- هذا هو التفسير الرئيس لعلم النفس التطورى. الفصل الأول "الأساسات النفسية للثقافة" (ص ١٩-١٣٦). يقدم المؤلفان مراجعة نظرية موسعة. وأغلب بقية الكتاب يتعامل مع موضوعات معينة فى السلوك الإنسانى يعتقد أنه يمكن تفسيرها فى حدود مصطلحات تطورية.

- لتحصيل خلفية عن النظرية، المرجعان التاليان يستحقان الاهتمام.

- Darwin, Charles ({1859} 1994) The Origin of Species by Means of Natural Selection, London: Senate.
- Wilson, E. O. (1978) On Human Nature, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dawkins, R. (1989) The Selfish Gene (2nd edn), Oxford University Press.

الفصل الثانى

صراع عقلى

الحوافز البيولوجية والواقع الاجتماعى

شأنه شأن داروين، يعد سيجموند فرويد (١٩٥٦-١٩٣٩) قامة شامخة فى تأثيره فى اتجاه الجدل حول الطبيعة البشرية، كما يمكن القول أيضا: إن فرويد قد ابتدع المنحى النفسى فى العلاج الفردى، الذى يبدو اعتراف شخصٍ كاذبٍ للكاهن، والذى يتنقل عبر تفسيرات لفظية للخبرات سعياً وراء الوصول للفهم.

إن محاولة الإلمام بفهم التحليل النفسى باعتباره حركة معاصرة هو أمر لا يمكن تحقيقه بشكل جيد إلا بالعودة إلى فرويد نفسه، وليس ذلك نحسب لأنه هو مؤسس التحليل النفسى، كما ليس بسبب ذلك القدر من وضوح الفكر الذى يميز كتاباته؛ وإنما لأن الحصول على رؤية واضحة للموقف الأصيل للتحليل النفسى يعد أمرا ضروريا كأساس للوصول إلى معنى لإرثه المعاصر، الذى يتضمن القدر الوفير من أنواع العلاج النفسى التى تدين جميعا بوجودها بشكل ما لفرويد، حتى لو كان ذلك نابعا من رفضها لأحد معتقدات التحليل النفسى أو ممارساته.

لذا فإن هذا الفصل لا يحاول عرض تاريخ حركة التحليلى النفسى منذ نشأتها وحتى الوقت الحاضر. وإنما سينصب التركيز كله على عمـــل فرويد. وإن كانت المهمة لا تزال رغم هذا التحديد شاقة. إننى لم أتتبع التغـــييرات المهمة فى جوهـــر النظرية، أو التأكيد الذى قام فرويد نفسه بتقديمه، ولكن تم تقديم النظرية على نحو غير تاريخى.

لذا فقد أغفلنا السؤال المتعلق برفض "نظرية الغواية"[1] لصالح النظرة التى ترى أن تقارير الإناث الخاصة بالإساءة المبكرة هى بمنزلة خيالات وأوهام (على الرغم من أن ذلك أمر ثقيل للغاية؛ نظرا لما نعيه اليوم من حجم الإساءة الجنسية التى يتعرض لها الأطفال). كما أغفلنا أيضا المقدمة المهمة نظريا، والتى أتت لاحقا فى عمل فرويد، عن "غريزة الموت" باعتبارها دينامية مهمة فى التوظيف العقلى لإتمام مبدأ اللذة والواقع.

ما كان فرويد يحاول فعله

يمكن البحث فى عمل فرويد الأساسى من خلال تتبع ثلاثة مكونات جوهرية ذات علاقة بينية وهى:

- نظرية عن العصاب.
- نظرية عن النمو النفسى الطبيعى (السوى).
- تقنية علاجية.

---

(١) "seduction theory": نظرية وضعها فرويد تؤكد التأثير السببى للتنشئة على سلوك الفرد. وأن خبرات الطفولة هى ما يؤدى لتشكيل العقل؛ ذلك أن أمراض العصاب وخاصة الهستيريا والوسواس إنما تحدث نتيجة لخبرات إساءة مكبوتة منذ الطفولة؛ حيث يرى فرويد هنا أن الاعتداء الجنسى فى الطفولة هو أساس كل صور العصاب. فيرى أن الراشد الذى مر بطفولة سوية يستطيع استيعاب المشاعر الجنسية واحتواءها فى سياق شعوره المتواصل بالذات، فى حين تعوق خبرات الإساءة الجنسية فى الطفولة والمشاعر المكبوتة الراشد عن التواؤم مع جملة الأفكار والمشاعر التى كونت تجربته، وتكون الاضطرابات النفسية نتاجا مباشرا لتلك الخبرات التى لم يستطع الفرد التواؤم معها، ويكون وجود ذكريات مكبوتة عن خبرات إساءة جنسية فى الطفولة شرطا ضروريا لتطوير صور الاضطرابات النفسية، حيث لا يكون المرور بالخبرة فقط هو ما يسبب الاضطراب ولكن وجود الذكريات المكبوتة عنها منذ الطفولة أيضا، وقد اعتمد فرويد فى نظريته هذه على متابعته لـ١٨ مريضا بالهستيريا الذين عرض حالتهم فى ورقة بحثية قدمها أمام زملائه فى جمعية الطب النفسى والأمراض العصابية بفيينا عام ١٨٩٦ بعنوان "الأسباب المرضية للهستيريا".. وقد كانت تلك النظرية حلا فرضيا لتحليل أسباب الهستيريا، وقد أعلن فرويد أكثر من مرة أنه سيقدم الدليل المؤكد لصحة نظريته ولكنه لم يفعل، مما حدا بالنقاد القول بأن هذه النظرية فى مجملها يجب ألا يوثق فيها بدرجة كبيرة. وقد عاد فرويد وتخلى عن نظريته تلك بعد عرضه لها بعدد من السنوات. (المترجمة)

وأنا أرى أن تلك الأخيرة هى أهمهم جميعا؛ ذلك أن إنجاز فرويد الأكبر إنما يتمثل فى تطوير التحليل النفسى وسيلة لفهم الفرد فى الموقف العلاجى. وهكذا، فالمنحى الصحيح نحو النظرية يجب أن يأتى من خلال تقدير دورها التفسيرى. إذا، وبشكل عام، فإننى سآخذ الأمر على النحو التالى: أن النظرية فى خدمة التقنية العلاجية. حيث هناك ادعاء بأن النظرية يتم اختبارها وتطويرها أثناء موقف التحليل النفسى. ومما يثير الاهتمام ما اعترف به ريكور (Ricoeur, 1998: 24) مؤخرا من أن عمله البارز على فرويد (Ricoeur, 1970) كان سيستفيد الكثير إذا وجه المزيد من الاهتمام الجاد لعملية العلاج، حيث إنه قد قصر اهتمامه على الكتابات النظرية.

السببية النفسية وتطور العقل

كان هدف فرويد هو الكشف عن الدوافع، ليس بالضرورة الواعية منها، الكامنة فى الحياة العقلية للفرد. فكل الأفعال لها سبب، حتى "الحوادث". والتزاما بالعلم، باعتباره كان أمرا مفهوما آنذاك، فإن طريقة فرويد فى تجنب ثنائية العقل والمادة كانت من خلال التسليم بوجود طاقة عقلية يمكن مقارنتها بالطاقة فى العلوم الطبيعية. وهى الليبيدو (Libido)، وهى طاقة الجنس والعدوان الأساسية، والتى تؤدى دور الحياة العقلية الأساسية فى الحوافز البيولوجية.

فقد استهدف فرويد بناء نموذج علمى سببى عن كيفية توجيه الليبيدو وتحويلها كى تمنح الطاقة لهذا النطاق الواسع من الرغبات البشرية. وقد أطلق ريكور (١٩٧٠) على هذا الجانب من النظرية مصطلح "المحفزات"(*). فقد استهدف فرويد فى تفسيره للطفولة إيضاح كيف يصبح الرضيع المدفوع بالليبيدو بشكل غير تمييزى راشدا معقد العقل ومكتسبا التنشئة الاجتماعية.

(*) energetics.

تفسير معنى اللاشعور

تشكَّل عمل فرويد (فى العلاج واكتشاف الحقائق النفسية عموما) من محاولته لتفسير الحديث والسلوك سعيا للكشف عن الرغبات الكامنة وراءهما. وقد ميَّز ريكور (Ricoeur, 1970) بوضوح بين هذا الجانب من عمل فرويد، والذى يقدم فيه نظرية فى التفسير "النظرية التأويلية"، وبين المحفزات، وهى والنموذج السببى للعقل.

ومن الواجب هنا توضيح أن ريكور نفسه لم يعتبر تلك الأبعاد التى يبدو من الظاهر صعوبة التوفيق بينها فى نظرية فرويد (النموذج السببى للمحفزات والنظرية التأويلية)، باعتبارها تمثّل عيبا أو خللا ما. فهو يرى أن الفكرة التى ترى ضرورة فهم علم النفس الإنسانى على أساس بيولوجى، رغم ما يستلزمه من تفسير لمعنى ظواهره الفعلية؛ مكمن قوة. وسنرى لاحقا (فى الفصل السادس من كتابنا هذا) أن ريكور قد تصدى للعديد من الكتاب الآخرين الذين تناولوا التأويلات قائلا إن "النص" - وهو هنا المادة التى تحتاج للتأويل - يشير إلى مواد (فى حالة فرويد، بيولوجية). غير نصية. والحقيقة أن هذا هو أساس الشقاق بين ريكور وعالم التحليل النفسى الفرنسى لاكان Lacan (انظر Ricoeur, 1998: 68-70).

تفسير الأحلام: السببية والتأويلات

يعد فرويد كتابه "تفسير الأحلام" (the Interpretation of Dreams, 1976) هو عمله الأكبر. وقد نُشر النص الأصلى عام ١٨٩٩، وإن كان يؤرخ لنشره بالعام ١٩٠٠، وذلك للإشارة إلى موقعه الهام فى المستقبل المتكشف للفكر وقتها.

وفى تقديم النسخة الإنجليزية لعام ١٩٣٢ كتب فرويد يقول: "يحتوى الكتاب، حتى وفقا لحكم الأيام الحالية (لاحظ أنه يكتب ذلك بعد مضى أكثر من ثلاثين عاما على ظهور الكتاب للمرة الأولى)، على الأفضل من كل الاكتشافات التى كان من قدرى (حظى) أن أتوصل إليها. ومثل هذا الفهم يعد جائزة يانصيب قد تأتى للفرد، ولكنها لا تأتيه إلا مرة واحدة فى عمره.

فى هذا الكتاب، كما أشرت، يحاول فرويد محاولة باسلة التوفيق بين الاتجاهين المنهجيين لعمله المحفزات والتأويلات (Ricoeur, 1970). ويعد أحد جوانب منحاه فى فهم الأحلام والحياة العقلية بشكل عام هو الحتمية الراسخة؛ ذلك أن كل نشاط عقلى إنما هو نتاج لتوجيه الليبدو الذى اعتبره فرويد نوعا من الطاقة بنفس حالة ذلك الشكل المتعارف عليه من الطاقة فى العلوم الفيزيائية. لكن الجانب الثانى من منحاه نحو الأحلام يعد مختلفًا تماما عن ذلك. فتفسير الأحلام هو بالضبط ما يلى: إن جل ما كان فرويد يحاول فعله بشكل أساسى هنا هو تقديم نظرية تأويلية - أى نظرية لتوجيه عملية التفسير. إن تفسير الأحلام هو أمر يحدث باستماع القائم بالتحليل للمحتوى الظاهر للحلم والذى يكون من الجلى أنه غير قابل للفهم، وترجمته مرة أخرى إلى مجموعة من الأفكار الكامنة للحلم والتى تكون أكثر قابلية للفهم.

"إن كل محاولة تمت حتى اليوم لحل مشكلة الأحلام قد تعاملت مباشرة مع المحتوى الظاهر للحلم عند حضوره فى ذاكرتنا.... نحن وحدنا الذين نأخذ شيئا آخر فى التفسير.. والذى يسمى محتواه الكامن... نحن الآن أمام مهمة جديدة لم يكن لها وجود فى السابق، وفحوى هذه المهمة هو بحث العلاقات بين المحتوى الظاهر للأحلام والأفكار الكامنة فيه، وتتبع العمليات التى تتحول بها الأفكار الكامنة فى الحلم لتصبح فى صورة المحتوى الظاهر له.

إن أفكار الحلم ومحتوى الحلم يتم تقديمهما لنا كأنهما صورتان للموضوع نفسه - أى الأمر نفسه بلغتين مختلفتين. أو يمكننا القول بمزيد من الدقة: إن محتوى الحلم يبدو مثل نسخة طبق الأصل من أفكار الحلم موجودة داخل نوع آخر من التعبير، الذى تكون وظيفتنا هى اكتشاف قوانين سماته ولغته، من خلال مقارنة الأصل مع الترجمة". (Freud, 1976: 381)

إن الأحلام تعبير عن الأمنيات. وحيث إن الأمنيات تنتهك المحرمات القائمة على أساس الواقع. لذا، فالأحلام تتضمن حلا وسطا أو نوعا من التسوية بين الرغبة والواقع. وعلى الرغم من أنه يتم إرجاء الواقع "أو تعليقه" جزئيا أثناء النوم. فإن الرقابة تظل نشطة، لذا فما يجب عدم فعله إبان التفسير هو تحريف الرغبة وفقا لرقابة عمل الحلم.

ويمكن ترجمة الأحلام وهى فى حقيقتها غير متماسكة وغير منطقية بالاعتماد على أربع عمليات أساسية:

التكثيف Condensation: لا يوجد بين المحتوى الظاهر للحلم وأفكار الحلم الكامنة خريطة محددة للعلاقة بين كل فكرة وما يقابلها. إن المحتوى الظاهر للحلم هو نتاج تعددية التأثيرات التى تتداخل فيها الرغبات مع عناصر مترسبة من بقايا أنشطة اليوم.

الإزاحة Displacement: لا يمكن افتراض أن أغلب الملامح البارزة للمحتوى الظاهر للحلم تعكس أهم دوافع الأفكار الكامنة له. بالأحرى، فإن أكثر أشكاله شحنا انفعاليا يمكن أن تظهر على أنها" أمور جانبية". بالإضافة إلى أنه يمكن استبدال عنصر من عناصر الحلم ببديل يكون له بعض الارتباط بالمحتوى "الحقيقى".

التمثيل Representation: يتطلب التأويل ضرورة إعادة الصورة المتخيلة لأفكار الحلم التى بزغت منها، وهو ما يحدث بإيجاد روابطها اللفظية باستخدام التداعى الحر.

مراجعة ثانوية Secondary revision: عند استدعاء حلم ما، وبالضبط عند محاولة إعادة سرد الحلم بشكل واضح ومفهوم، تكون هناك حاجة لدى الحالم لإضفاء بعض التماسك على "أحداثه". ويستلزم تفسير الحلم تحطيم هذا التماسك السردى فى سبيل استعادة المعانى العديدة لأفكار الحلم الكامنة.

إن نشاط العقل فى "إخفاء" الأفكار الكامنة للحلم فى سبيل السماح بظهور المحتوى الظاهر له ليس نشاطا ناجما من الوعى. وفى الحقيقة، فقد استنتج فرويد ذلك (١٩٧٦:٧٥١) قائلا: إن "أكثر إنجازات التفكير تعقيدا يمكن حدوثها دون مساعدة من الوعى".

لقد شدد فرويد على ما وجده من أن نموذج بنية العقل يكون مفيدا فى فهم عملية الحلم هو نموذج يمكن، على نحو عام، تطبيقه. ذلك أن عمل الحلم ليس عملية خاصة منعزلة. إن الوعى واللاوعى والرقيب الذى يعمل بين "تشكيل جزء من البنية

السوية لأداتنا العقلية والأحلام يظهرون لنا أحد السبل التى يمكن أن تؤدى بنا لفهم بنية الأحلام" (Freud, 1986: 768-769). وفى تعليق متحمس أضيف إلى طبعة الكتاب التى صدرت عام ١٩٠٩ ، كتب فرويد مشددا: "إن تفسير الأحلام هو الطريق الملكى لمعرفة الأنشطة اللاواعية للعقل" (Freud, 1976: 769).

المحفزات والتفسيرات فى نظرية الحلم

فى عملية التفسير، لا يتعقب القائم بالتحليل النفسى مسار العملية السببية فقط – أعنى فك عمل الحلم لكشف أفكاره – ولكن، يتم تقديم "أفكار الحلم ومحتوى الحلم لنا وكأنهما صورتان للموضوع أو الأمر نفسه فى لغتين مختلفتين"، والأكثر من ذلك، أن المعانى يمكن أن تكون شديدة الغرابة والخصوصية. ويجب على القائم بالتحليل النفسى أن يحاول اكتشاف لغة الحلم، من خلال أن يطلب من الشخص موضوع التحليل القيام بعملية التداعى الطليق، وكذلك من خلال رسم مدى واسع من المعرفة لعالم الشخص موضع التحليل، وأن يوظف فى ذلك الخيال والتقمص العاطفى فى تحقيق ذلك. إن هذا النشاط التفسيرى بعيد بشكل واضح عن المحفزات الميكانيزمية. فهو بالفعل نشاط تأويلى. والأكثر من ذلك، أنه يعد نوعا محددا من التأويلات، وهو النوع الذى يرمز إلى التحليل النفسى عامة.

وكما أشار بالمر (Palmer, 1969)، فإن التأويلات التى كانت تستخدم أساسا للإشارة إلى القواعد التى تحكم تفسير النصوص الدينية أو القديمة، قد تم تطبيقها فى القرن الأخير بقدر كبير من التعميم لتحصيل فهم لعملية الحلم، حيث كتب قائلا عن ذلك:

"فلدينا شىء ما، غريب، شاذ، ومنفصل فى الزمن، أو الخبرة، يصبح مألوفا وحاضرا وقابلا للفهم، شىء يقتضى تمثيلا وتفسيرا، أو ترجمة، أصبح، على نحو ما، موضوعا للفهم". (Palmer, 1969: 14)

وقد ميز ريكور (١٩٧٠) بين نوعين متباعدين من التأويل. الأول: تأويلات تهدف إلى إعادة تجميع المعنى لتفسير المعنى الكلى للشىء أو لموضوع التحليل. من ذلك مثلا أنه سيكون مما يتلاءم مع تأويلات إعادة تجميع المعنى فى منهجية بحث نفسى أن يتضمن مقابلة المشاركين فى البحث للحديث حول بعض جوانب خبراتهم؛ إن تحليل سجلات المشاركين فى المقابلة بطريقة كهذه ستكشف عن خبراتهم بأمانة فائقة، وبعد ذلك يتم فحصها مع المشاركين أنفسهم بعد انتهاء التحليل لضمان أن تفسير البحث كان أمينا فى نقل معناه. النوع الثانى هو تأويلات الشك والذى يرى أنه يوجد - وراء الأمر الذى يتم تحليله - حقيقة أبعد، والتى تسمح بتفسير أعمق كثيرًا، وتستطيع أن تتحدى التفسير السطحى. ويعد ذلك تحليلا نقديا، يتم بطريقة تتسم بالشك، ويبحث فيما يتخطى إدراك وعى الشخص. وبالنسبة لريكور بالطبع كان تحليل فرويد مثالاً جليًا لهذا النوع من التفكير النقدى - أنه وراء الأفعال، والأحلام والأفكار حيث يكمن العالم الأكثر جوهرية للاوعى، مع دوافعه الخفية. ونحن نرى أن تأويلات الشك قد تطورت تماما فى الممارسة التحليلية.

الممارسة التحليلية النفسية

ما دمت قد أخذت نظرية فرويد فيما يتعلق منها العقل وتطورها لتكون، فى معظم الأحوال، فى خدمة العلاج، فمن المتوجب على الآن الإشارة إلى طبيعة العلاج التحليلى النفسى، متبعا إياه بتفسير (وهو كما أعترف تفسير غير تاريخى) للعلاج.

الأدوار فى التحليل

بالتأكيد أن الشخص محل التحليل أو موضوعه، فى مواجهته للموقف التحليلى النفسى الغريب، حيث يكون كل المطلوب منه هو التعبير عن أفكاره دون تحفظ، لا يملك

سوى اتجاهاته الخاصة ليعتمد عليها فى بناء إدراكاته. مثل تلك التصورات هى إسقاطات، وهى، وباعتبارها كذلك، تكون مادة مفيدة للشخص القائم بالتحليل، ما دامت هذه الإسقاطات تعكس شخصية المريض.

إن القائم بالتحليل لن يتلاءم بسهولة مع الافتراضات والرغبات الخاصة بالشخص محل التحليل. كما لن تكون هذه هى خطة استحضار مصادر دافعيته اللاواعية وكشفها. فعلى سبيل المثال، إن تصرف القائم بالتحليل وكأنه "إله قادر متسلط" يملك الحكم على الشخص محل التحليل لن يعزز لدى الأخير إلا الاعتماد عليه أو الخصومة معه، فى حين أن الهدف من عملية التحليل هو الكشف عن هذه المصادر من خلال تحديه الشخص موضوع التحليل.

وقد ألمح فرويد منذ زمن بعيد إلى أن الفرد يجب ألا ينتقص أبدا من قيمة تردد الكائن البشرى وحيرته وتوقه الشديد لامتلاك السلطة فإن أحد الإغراءات التى يتعرض لها القائم بالتحليل، والتى كثيرا ما يلعب عليها الشخص محل التحليل الذى يتسم بالتردد، هو تقديم الحكمة فى الوقت الذى يكون فيه من الأنسب لوظيفة المحلل أن يقوم بالتحليل بشكل عاقل وحكيم. (Schafer, 1983:11)

وعلى نحو مثالى، سوف يقوم المحلل، من بين مهام أخرى، بما يلى من المهام:

- يقدم الأمان، يمنح "بيئة تتسم بالاحتواء والطمأنة والدعم" يكون فيها الشخص محل التحليل حرا فى التعبير عن أى الأفكار والمشاعر أو كلها.

- ألا يعبر عن وجهات نظر حول جودة أو سوء سلوك الفرد محل التحليل أو سلوكه أو أفكاره؛

- يظهر الاهتمام غير الشغوف - ألا يستخدم العلاقة لإشباع احتياجاته الخاصة، أو يفرض شخصيته أو تفضيلاته الخاصة عليه.

- ألا يكون متطلبًا عاطفيا.

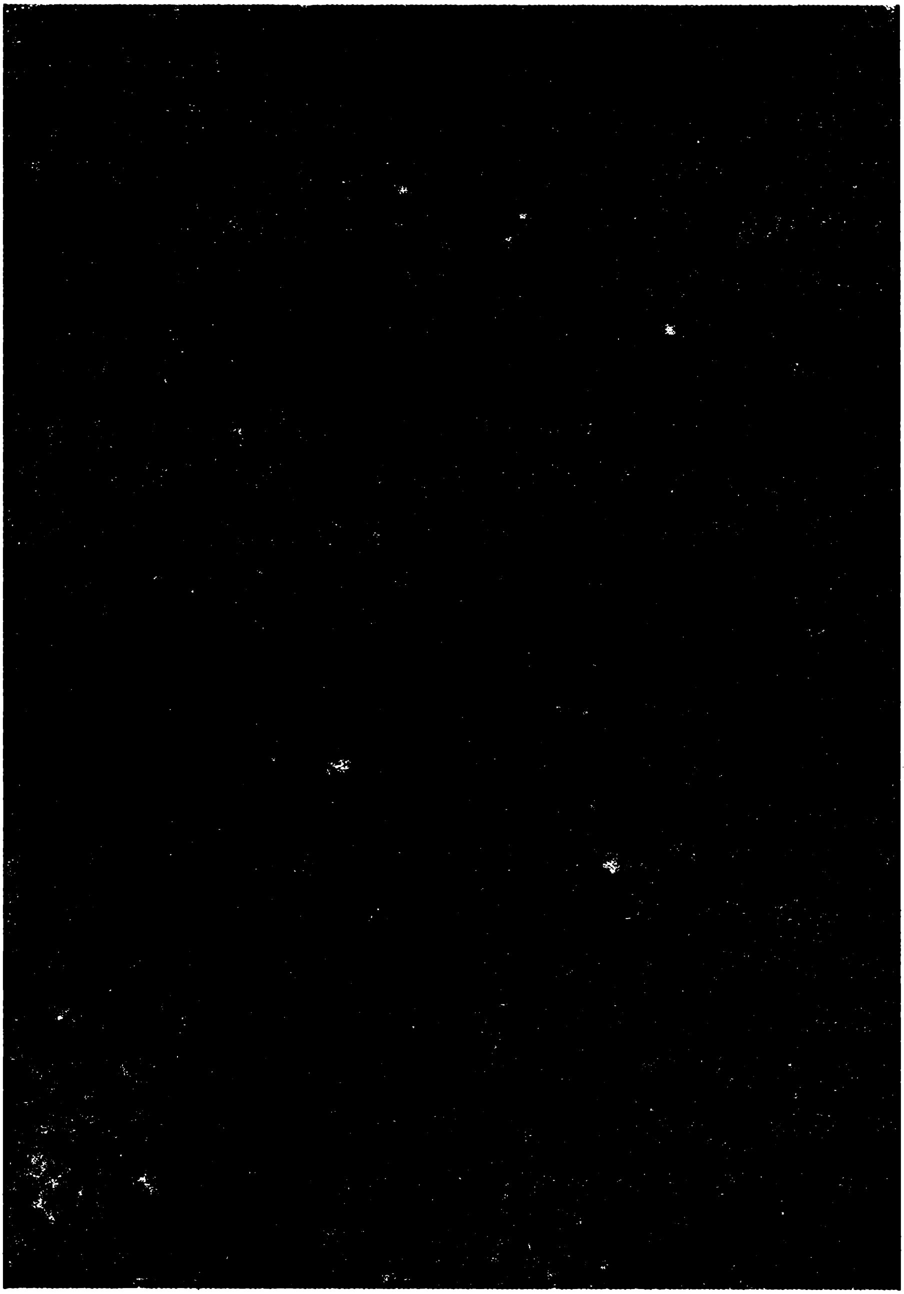
العلاقة فى العلاج

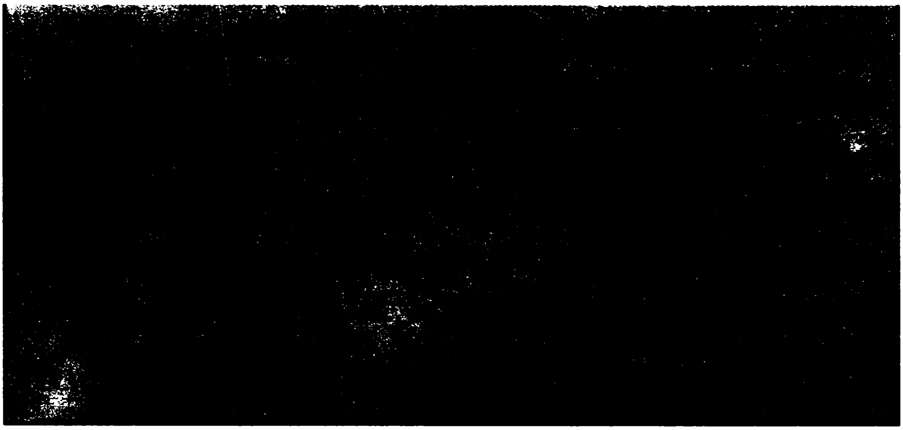
تعد العلاقة بين القائم بالتحليل والشخص موضع التحليل مصدرا أساسيا لمادة التحليل النفسى، كما أن للديناميات مقومات الطرح والطرح المضاد، والمقاومة والمقاومة المضادة. وفى الطرح(*)، تكون الطريقة التى يدرك بها الشخص محل التحليل الناس (منذ مرحلة الطفولة فصاعدا) ظاهرة فى رد فعله على القائم بالتحليل. (انظر المربع ٢-١).

الطرح المضاد يعترف بحقيقة أن القائم بالتحليل سيقوم بالمثل بإسقاط سمات أو صفات على المريض. ويجب عليه أن يلاحظ حدوث ذلك إبان وقوعه حتى يوقف التأثير العكسى للطرح المضاد على العلاقة، وأن يستخدم الإسقاط لتحقيق فهم أعمق للمريض (مثلا "إذا أبديت للمريض رد فعل كما لو كان ابنا قاصرا، فربما يكون ذلك مفروضا علىَّ لأنه يرانى فى صورة الأب").



(*) Transference.





المقاومة: يذيع ظهور المقاومة فى العلاج النفسى التحليلى وفقًا لفرويد حيث يقول:

> تلازم المقاومة العلاج خطوة بخطوة، فإن كل رابطة أو تداعى وكل تصرف يقوم به الشخص تحت العلاج يجب أن يفترض فيه أنه سيواجه بالمقاومة، وأنه يمثل محاولة لإيجاد حل وسط بين القوى التى تجاهد للوصول للشفاء والأخرى المضادة لها.
> (Freud, 1912: 103)

ويقاوم الشخص محل (موضوع) التحليل عملية التحليل وذلك لأسباب عديدة، وأقوى هذه الأسباب أن دفاعات الناس غير العقلانية، والتى تكون رغم ذلك ضارة، تدافع عنهم ضد ما يعتبرونه تهديدات حقيقية. إن هذه المقاومة تستلزم هى الأخرى التفسير، فالمقاومة مفهوم إكلينيكى يشير إلى المناهج العديدة التى يستخدمها الأشخاص محل التحليل لإعاقة ذات العملية التى يعتمدون عليها لمساعدتهم.

المقاومة المضادة: هى العملية التى يفشل فيها القائم بالتحليل فى الحفاظ على جزء لائق فى العلاقة التحليلية، لكن يمكن المساعدة فى الفهم مرة أخرى عن طريق الانعكاس على المقاومة المضادة.

التفسير

تتم عملية التفسير لكل من الطرح والمقاومة، والأحلام، والسلوكيات التى يقر بها الفرد، ولاتجاهاته وأفكاره ومشاعره، ولدفاعاته وسمات شخصيته .. إلخ.. وتقديم تفسير مقبول لكل أمر من هذه الأمور. فإن الادعاء المذكور سابقا، والذى يقول: إن نظرية التحليل النفسى حول العقل وحول تطور الشخصية يمكن رؤيتها بأفضل ما يكون باعتبار أنها تعمل فى خدمة العلاج، وأن لها وظيفة مساعدة القائم بالتحليل فى القيام بعملية التفسير؛ وهذا الادعاء يمكن أن يظهر بشكل أوضح هنا. حيث سيستخدم القائم بالتحليل صياغات نظرية ليضفى بعض المنطق على أفكار الشخص محل التحليل ومشاعره وسلوكه، وبوجود بعض الصور الملائمة من هذا التفسير سنحصل على فهم جديد للشخص محل التحليل، وهو التفسير الذى يفترض بشكل نموذجى أن يمنحه القدرة على التصرف بمزيد من الحرية مستقبلا.

وقد تعامل شافير (Schafer, 1983) مع هذه العملية باعتبارها تأليفا مشتركا لتفسير المرض، والتى لن تكون مماثلة لمناقشة فرويد المفترضة للتفسير. فبالنسبة لفرويد: كان التفسير بمنزلة عملية احتياط للاكتشافات العلمية حول الحياة العقلية للشخص محل التحليل. خذ على سبيل المثال حالة البارانويا (Freud, 1979) التى وثقها المريض نفسه، وهو شريبر Schreber (وذلك على الرغم من أن هذا التوثيق لم يكن على سبيل الاعتراف بوجود الضلالة لديه، وإنما كان نابعا من نية صادقة على إقناع القراء بأن بعضا من آرائه كان صحيحا). وقد قام فرويد بتحليل هذا التفسير المكتوب.

وقد تضمنت ضلالات شريبر الشعور بأنه كان مضطهدا : فى البداية من قِبَلِ طبيبه السابق فليتشينج – والذى أسماه شريبر "قاتل الروح" (Freud, 1979: 143) ولاحقا من الإله. وقد ناقش فرويد بدقة الاستنتاج القائل بأن الحالة الانفعالية التى مر بها شريبر كان دافعها اللاشعورى نابعا من علاقاته المبكرة بالعائلة. وقد تم تفسير تركيز شريبر المبكر على الطبيب بشكل مبدئى مؤقت فيما يأتى: "كان المريض يتذكر والده أو أخاه فى هيئة الطبيب، وقد أعاد اكتشافهما فيه" (Freud, 1979: 182).

ورأى فرويد فى انتقال بؤرة التركيز من الطبيب إلى الإله باعتباره تصعيدا يمكن تفسيره. فمن بين خيالات أخرى لدى المريض كانت هناك خيالات يرى المريض فيها طبيبه فليشينج والإله وكأنهما قد "تفسَّخا" بشكل مشابه إلى شخصيات منفصلة. وهو ما يؤدى إلى استنتاج أن الهيئة العامة لكل منهما تحمل معنى متكافئا لدى المريض.

"إن كل هذه الانقسامات بين فليتشنج والإله إلى عدد من الشخصيات إنما تحمل المعنى نفسه، باعتباره انقساما بين من قام باضطهاد المريض إلى فليتشنج والله، فكلها كانت نسخا مكررة لعلاقة واحدة مهمة لدى المريض". (Freud, 1979: 185)

تضمنت خيالات شريبر مروره الدائم بخبرة الوقوع ضحية نوع من الهجوم البدنى من قبل الإله (والتى ينتصر فيها هو رغم كل شىء)، والرغبة، والتى بدت أيضا على أنها متطلب دينى، فى أن يصبح امرأة. ومن المهم هنا الإشارة إلى أن شريبر قد أظهر خليطا من التقديس وعصيان الإله. وقد قادت تلك الملامح الخاصة بالحالة بجانب الظرف المتمثل فى كون والد شريبر طبيبا بارزا؛ قادت فرويد إلى التفسير الذى يرى أن الإله يقوم مقام والد شريبر، وأن أساس البارنويا لديه يكمن فى عقدة الإخصاء.

يمكن رؤية ادعائى بأن نظرية التحليل النفسى تخدم التفسير فى العلاقة بين النظرية والتطبيق فى حالة شريبر. حيث جعل فرويد الأمر يبدو كأنه من المحتم أن تفهم الحالة فى ضوء علاقة شريبر المبكرة مع والده، واستطاع بهذه الطريقة أن يجد الحقائق التى تدعم نظرية التطور العقلى. وفى الوقت نفسه فإن فكرة "عقدة الخصاء" التى قدمها فى هذه الحالة، هى المكون الرئيس لهذه النظرية، وهى النظرية التى نتحول إليها الآن.

بعض الأفكار الأساسية فى نظرية التحليل النفسى

تعد نظرية فرويد بكل ما فى الكلمة من معنى نظرية صراع وليست نظرية عجز. فالأمر لدى فرويد ليس أن بعض الناس محرومون من التكيف مع العالم بسبب ضعف بعض المهارات أو القدرات لديهم، لكنه يرى أنهم ممزقون بالصراع العقلى فإن الملامح

الرئيسة لتنظير فرويد للصراع هى طبيعته اللاواعية، وأنها تقوم على محرك بيولوجى، هو الليبدو، وعدم التوافق بين رغبات الليبدو والمتطلبات التى يقتضيها المجتمع من الفرد.

ومن الجلى أن مفهوم "اللاوعى" هو مفهوم أساسى بالنسبة لفرويد. وقد رأينا فى نظرية الحلم أنه قد ركز على النظرة التى ترى أن الحياة العقلية لا تقتصر بأى حال من الأحوال على النشاط الواعى للفرد. والحقيقة أن النشاط اللاشعورى هو نشاط أساسى، إن الواقع النفسى الحقيقى يكمن فى أن "هذا" هو ما يجب فهمه لكى نستطيع فهم الشخص. إن الخبرة الواعية هى مواءمة تم بناؤها بشكل دفاعى كنتيجة للضغوط المتعاكسة لكل من الرغبات الداخلية والضرورات الخارجية.

إن الرغبة هى طاقة، الليبدو وأفكار - وهى تضم كل المكونات العقلية - يتم تنشيطها (تركيزها فكريا) إلى مدى أقل أو أكثر. وهى ذات شحنة انفعالية. ومنذ بداية حياة الإنسان يكون النشاط الجنسى دافعا رئيسا لسلوكه. وكمحرك، يعد الليبدو شديد الإلحاح فى المطالبة بإشباعه. وإن كان رغم ذلك يبدو طيعا تماما فى الطرق التى يمكن أن يتم التعبير عنه من خلالها. كما أنه عرضة لمدى واسع من اتجاهات التطور.

ويمكن رؤية الصراع بين الرغبة والضرورة باعتباره الشكل العام الذى يأخذه النزاع العقلى. حيث تستلزم الحياة مع الآخرين قدرا مستمرا من التنازل عن الرغبات ("مبدأ اللذة") فى مواجهة الواقع الخارجى أو "الضرورة". وهو ما يستلزم إعادة توجيه لطاقة الليبدو. ويمكن فهم الصراع العقلى على نطاق واسع باعتباره دينامية داخلية لا شعورية تتطلب قمع صور التعبير عن مبدأ اللذة المستهجنة اجتماعيا. حيث يستعاض عنها بسلوكيات وأفكار، والتى وإن كانت مقبولة اجتماعيا، فإن لها وظيفة "تفريغ شحنة" الليبدو المرتبطة بالقمع.

كما أن هناك طريقة أخرى لرؤية هذا الأمر، والتى تتمثل أن الفرد قد تمت تنشئته اجتماعيا. حيث تعلم السلوكيات اللائقة التى "تم تنشيطها وتفعيلها" وأضحت ذات قيمة بالنسبة له من خلال حقيقة أنها تعتمد على شحنة الليبدو المرتبطة بالسلوك غير المقبول،

والذى أصبح مكبوتا اليوم. ومن ثم فقد أصبح السلوك المرتبط بـ"مبدأ الواقع" قويا، لذا يمكن القول بحقيقة أنه يمثل لاشعوريا سلوكا غير مقبول بالمرة والمرتبط بـ"مبدأ اللذة".

مستويات الوعى (تضاريس العقل)

إن "أول التضاريس" أو خريطة المخ هو ذلك البناء الذى ذكرنا أننا نراه أمرا جوهريا فى تفسير الأحلام، "وثانى التضاريس" والذى قدمه فرويد فى "الأنا والهو" (1923; Freud, 1984) والذى يعطى نموذجا ثلاثيا للعقل:

- **الهو** (id): هو ذلك الجانب من الحياة العقلية والذى يتكون من الرغبات والدوافع، ويحكمه "مبدأ اللذة". وهو مكون بيولوجى بالأساس، وهى تلك الوظيفة العقلية التى أشرت إليها فى عنوان هذا الفصل. ولكن بمرور الوقت فإن المكون البيولوجى الخالص للهو تعلوه المادة المكبوتة بكل أنواعها.

- **الأنا** (ego): هو ذلك الجانب من الحياة العقلية الذى يكون متوجها نحو الواقع. وهو يتمم المواءمة أو التسوية بين الرغبة والضرورة، ويكون محكوما بـ"مبدأ الواقع". وعلينا هنا أن نلاحظ أن الأنا مشتق من الهو - فكل صور الحياة العقلية تنشط بواسطة طاقة الليبدو. وما دام الواقع يحرم التحقيق المباشر للكثير من الرغبات - فإن إدراك الواقع يكون ضروريا للسماح لبعض الرغبات على الأقل فى أن تتحقق ولو بصورة ضئيلة. وتكون جوانب الأنا (مثل ميكانيزمات دفاع الأنا - انظر لاحقا) لاواعية.

- **الأنا الأعلى** (superego): هو الوعى الداخلى بالمعايير والقيم الخاصة بالمجتمع (والذى يتم عن طريق وقوع تأثير التنشئة الاجتماعية التى تقوم بها الأسرة للطفل). ويكون على الأنا أن يضع هذه الأمور فى الحسبان، وكذلك عند إقرار مجموعة من التصرفات التى توائم بين الرغبة والضرورة. يكون الأنا الأعلى هو أيضا بعيد عن الوعى الجمعى. فقوته العقابية، وهى الشعور بالذنب، يستعير طاقتها من الليبدو.

ويوضح تقديم ثانى التضاريس ملمحا نموذجيا لتطور نظرية التحليل النفسى. فمن الملاحظ أن صيغة الهو والأنا والأنا الأعلى لا تحل محل أول التضاريس؛ كما أنها ليست تحسينا له، كما يظل أول التضاريس أمرا لا غنى عنه. إن نموذجى العقل لا يتوافقان معا بسهولة، ومع ذلك فكلاهما صحيح. فما لدينا هنا هو إضافة تاريخية متدرجة للنماذج والمصطلحات الوصفية التى لا يرتبط كل منهما بالآخر إلا بصعوبة.

ويثير الصراع بين الرغبة والضرورة الكثير من الظواهر "المتعلقة بمنح الطاقة" – أو الأشياء ذات العلاقة بتوزيع الطاقة الذهنية، مثل: كبت الرغبات التى تتعارض مع الواقع، ويحيلها إلى اللاوعى. إن مثل هذه الرغبات تظل مستعرة بالطاقة، وتظل "تكافح" من أجل التعبير عن نفسها. وقد تبزغ فى صور خادعة، ورمزية، وعصابية. ويعد الكبت ميكانيزما دفاعيا.

وتتضمن ميكانيزمات دفاع الأنا تحريف الإدراك لتجنب توتر الصراع بين الرغبة والضرورة. ومن الأمثلة الأخرى للميكانيزمات الدفاعية:

– الإنكار Denial – إنكار حقيقة واقع أو رغبة أو غريزة.

– الإسقاط Projection – إسقاط السمات الشخصية على الآخرين (يعد الطرح مثالا على الإسقاط).

– النكوص Regression – إلى مراحل أسبق من النمو.

– تكوين رد الفعل العكسى Reaction-formation – اندفاع غير مقبول يتخفى فى صورة المبالغة فى إظهار الصورة العكسية له[١].

– التوحد Identification – مثل التوحد مع المعتدى[٢] تحقيقًا رمزيا للأمنيات.

---

(١) مثل إظهار الحب الشديد لشخص يُكِنُّ له الفرد كرها شديدا فى داخله، ويكون إظهار الحب هنا حيلة دفاعية للهروب من الإحساس ببشاعة الشعور بالذات التى تكن كل هذا القدر من الكراهية. (المترجمة)

(٢) مثل توحد السجين مع السجان لاستشعار القوة والتخلص من الشعور بضعف موضع السجين. (المترجمة)

– الإبطال Undoing – تبنى نمط من السلوك الذى يتضمن إصلاحا رمزيا لذنب من نشاط سابق كان مضادا للأنا الأعلى.

لكن الحيل الدفاعية ليست ذات جانب واحد باثولوجى (مرضى)؛ فالأنشطة الاجتماعية تعتمد على التوجيه الملائم لليبدو، كما أن التحليل النفسى يعرف قيمة الدفاعات الناضجة مثل التسامى Sublimation، وهو بديل يتكون من نشاط اجتماعى ذى قيمة، يكون بديلا عن التعبير المباشر عن الرغبة، والفكاهة humour وهو تفريغ مقنَّع للطاقة من خلال إدراك "ذى زاوية خاصة" للواقع.

إن التطور النفسى هو عملية إعادة توجيه وتحويل لليبدو. ووفقا لفرويد، يتركز تاريخ تطور الدافع الجنسى فى الصراع بين رغبة وواقع أبوى. وتتركز طاقة الليبدو فى مناطق شهوية جسدية واحدة وراء أخرى. وفى كل مرحلة تكون المنطقة هى مركز التوتر والتفريغ، ويتمركز التأثير الوالدى فى السيطرة والتنشئة الاجتماعية للمراحل المترابطة. فى البدء، يسعى الرضع للإشباع الفموى من خلال الرضاعة من الثدى، وهو الموضوع الذى يمكن استبداله لاحقا بالمماثلات. بعد المرحلة الفموية، وخلال السنة الثانية من عمر الطفل، يؤدى النزاع على تدريب الطفل على الإخراج إلى تحويل تركيزه نحو الشرج. وتتصارع متعة الإخراج فى المرحلة الشرجية مع مطالبة الوالدين للطفل بالتحكم فيه. ويفترض أن يكون التثبيت على إحدى مراحل النمو الجنسى أو النكوص إليها سببا فى ظهور سمات معينة فى الشخصية. المرحلة الثالثة هى المرحلة القضيبية، والتى قد تكون مرحلة بارزة الأهمية على الجانب الاجتماعى. ولأن فرويد قد اتخذ الأسئلة عن النشاط الجنسى للذكور باعتباره الأمر الذى يحكم تحليله للنمو، فقد سبب تفسيره للمرحلة الثالثة قدرا لا يستهان به من القلق، وخاصة بسبب الجزئية المتعلقة بالدور الذى يلعبه قلق الخصاء فى النظرية.

فى المرحلة **القضيبية** تكون العلاقة مع الواقع مثل ديناميات الأسرة، أمرا ذا أهمية خاصة. فالتنافس بين الوالد والولد (الارتباط الليبيدى للولد يكون مع أمه) يعنى أنه

يجب التبرؤ من الرغبة فى ضوء الواقع، وذلك بسبب قلق الابن المتعلق بسوء نية الأب. ومن ثم، فإن فرويد يطرح صورة الشخص باعتباره شديد الخوف بشكل جوهرى. والموقف هنا هو عقدة أوديب، والذى تستتبع القلق من الخصاء، وهو لدى فرويد ليس إلا خوفًا حقيقيا من الإخصاء الفعلى، بالرغم من أن المحللين الأحدث قد تناولوا المفهوم باعتباره تشبيها. ويتضمن حل عقدة أوديب كبت الكراهية والتوحد مع الأب. لذا فإن الحب يبزغ فى البداية نوعًا من الإذعان. ويكون الجانب الثالث من الوظيفة العقلية، وهو الأنا الأعلى، قد تطور. ولا تنس أن كلا من الأنا والأنا الأعلى ينبعان من الهو، بمعنى أن كلا منهما ينطوى على تحويلات لطاقة الليبدو.

وقد تعرض تفسير فرويد للتطور للنقد نظرا لكونه يعتمد على فكرة السلطة الأبوية، ومقيدا ثقافيا، وكذلك يفتقر للدليل عليه. انظر المربع ٢-٢ لترى بعض جوانب المنحى التحليلى النفسى تجاه الجنسية المثلية. ويعد تفسير النظرية لتطور الإناث ظنيا أيضا. حيث يفترض بالأنا الأعلى للإناث أن يكون أضعف؛ لأن القلق لا يمكن استثارته لديهن بعقدة خصاء، ومع افتراض أن لدينا هنا شخصية سلبية تتطور: حيث يؤدى حسد القضيب لديها إلى الاعتماد على الذكر. وقد رفض علماء النفس التحليلى هذا التفسير لنمو الإناث مبكرا باعتباره "متمركزًا حول القضيب". وقد عدل التحليليون النفسيون الجدد نظرية فرويد فى النمو بشكل كبير فى ضوء بعض النتائج، مثل تلك الواردة حول أهمية التحديق المتبادل بين الأب والطفل.

لقد رأى فرويد "عقدة الخصاء" على أنها الخوف الأوديبى لدى الولد الصغير من معاقبة أبيه له على حبه لأمه وبالتالى تحديه له، والذى سيكون (العقاب) بإخصاء أبيه له، وبالتالى التدنى إلى ما افترض أن يكون حالة النساء (بدون قضيب). وفى الوقت الذى لم يعد ينظر إلى"أوديب" فى سياق جسدى بشكل حرفى تماما، يعد قلق الخصاء، باعتباره شعورا بالعجز داخل مجتمع قضيبى، موضوعا مهما فى التفكير الفرويدى الجديد المتأثر بالنسوية. (Bateman and Holms, 1995: 236)

بعد **"مرحلة الكمون"** يأخذ التكيف النهائى مع المجتمع موقعه فى مرحلة المراهقة: وهى **المرحلة التناسلية**، حيث يجب أن يبزغ هنا الفرد البالغ الناضج بشكل نموذجى، ويكون قادرا على "الحب والعمل" (بمعنى: يدخل فى علاقات متوازنة، ويتصرف بشكل لائق فى السياقات الاجتماعية) دون حدوث آثار عصابية مفرطة. يجب أن تكون العلاقات الجنسية ممكنة، وسيكون قدر كبير من طاقة الليبدو قد تعرض للتحويل "التسامى" إلى دوافع اجتماعية مفيدة للفرد.





أوجـه النقـد

أحيانا مـا نظن أن إمكانية فصل الصيـاغات النظرية أو عزلها عن العلاج التحليلى النفسى هو أمر ممكن. ومن المؤكد أنـه هناك اليوم العديد من التوجهات النظرية، والتى يدعى بعضـها أنه متـأصل فى تفسـير اللاوعى، ولكنه ينحـرف بشكل جذرى عن فرويد. ولعلنا بحاجة لوضع نظرية ما لمساعدة المعالج، ولكن ليس هناك تثبيت حول الطبيعة التى يجب أن تكون عليها تلك النظرية التفسيرية.

تتمـتع نظرية التحليل النفسى بالتنوع والمرونة، وغالبا ما تكون الأفكار الجديدة المرتبطة بالمفهوم الأصلى متعلقة بها. مما يؤدى إلى نوع من عنقدة (تكوين عنقود من) المعانى. ولا شك أن كلا من هذه العناقيد مثير للأفكار، كما أنه يقدم استبصارات ورؤى من النوع الشعرى. ولكن هناك افتقاراً للوضوح التام. وربما يتطلب استخدام النظرية فى الممارسة العلاجية هذه السلاسة وذلك الرنين الشعرى.

وعادة ما يبزغ السؤال فيما يتعلق بالتبرير الإمبريقى لنظرية فرويد. **ما منزلتها العلمية؟** بعض المشتغلين بنظرية المعرفة (بمعنى: الفلاسفة المهتمين بالسؤال عن كيفية تسويغ ادعاء "المعرفة") قد تجادلوا حول أن الملمح الرئيس للعلم إنما يتمثل فى قابلية ادعاءاته للاختبار، وقد قام بوبر (Popper, 1959) بعملية صقل لذلك الأمر بأن أعاد ترسيم الحدود بين ما هو علم وما ليس علما، من خلال قوله: إن التعبيرات العلمية كانت "قابلة للدفاع عنها وقابلة لدحضها"، ويجب أن يكون واضحا نوع الدليل الذى سيظهر خطأها.

الآن، قد تكون هناك مشكلة فى المبدأ تتعلق بإمكانية دحض، على الأقل، بعض افتراضات التحليل النفسى، (نركز الآن على الادعاءات السببية للجانب "المحفز" للنظرية). من ذلك مثلا، أنه يمكن القول: إن صاحب الشخصية الشرجية يكون عنيدا ومهتما بالشكل ولئيما بشكل ما، و(شديد البخل)، ودقيقًا/مرتبًا، وسريع الغضب. ولكن ماذا لو أن نوع التدريب على الإخراج الذى استخدم لتنشئة هذا التركيب للشخصية لم يؤد فى الحقيقة فى إحدى الحالات الفردية إلى ظهور تلك الشخصية؟ هل ذلك سيؤدى لنفى الافتراض؟ لا، ولكن من الممكن بدلا من ذلك طرح فكرة أننا لدينا فى هذه الحالة مثال على تكوين رد الفعل. حيث قاد هذا الميكانيزم الدفاعى الشخص لإظهار السمات المضادة - حيث يتم التعبير عن الشهوانية الشرجية بسمات الاعتدال، والسعادة، والكرم وحس الفكاهة. فإذا كان الأمر كذلك، لن يكون لدينا سبيل لاختبار النموذج الأساسى - فأيا كانت النتائج الخاصة بتكوين الشخصية، فسيستطيع نموذج فرويد أن يقدم لها تفسيراً.

إن تأويل فرويد للشك يمكن أن يكون مبالغا فيه، حيث تتم تأويلات إعادة تجميع المعنى بناء على الإيمان برؤية الشخص لعالمه، ولا يصدق هذا فى حالة أن يكون المرء موضوعيا، فإن كل الخبرات تكون من وجهة نظر محددة. لكنه صحيح بمعنى أن ذلك بالفعل هو ما يبدو عليه العالم بالنسبة للفرد. هنــا نجــد أن لدينا المنحى الظاهراتى فى علم النفس (Giorgi, 1970; Van den Berg, 1972). فعلى خلاف تأويلات الشــك،

فإن نقطة انطلاق التفسير إنما يكون "فى صميم" وجهة نظر الشخص للعالم. ويتحدى تحليل فرويد وجهة نظر الفرد ويقدم نقدا لها، ولكن على أى أساس؟ كانت نية النظرية الفرويدية فى الأساس هى مساعدة التفسير، لتقدم مدى واسعا للغاية من الجوانب الإشكالية لتفكير الشخص واتجاهاته وخيالاته وأحلامه وسلوكه تحت مظلة من الفهم. لكن ألم تكن هناك أية "خطوط أخرى للقصة" يمكن أن تكون مفيدة؟ هناك عدد محدود من المحللين الجدد (مثل: Schefer, 1983) قد اقترح مثل هذا الأمر.

إن النقد الفرويدى للوعى - يكون الإنكار، فى تأويل الشك، هو أن تفسير الفرد لخبراته صحيح - يستلزم أن يكون التفسير البديل الذى يقدمه علماء التحليل النفسى مدعوما بقوة بالدليل. وقد يكون تماسك التفسير البديل الذى يقدمه علماء التحليل النفسى فى مقابل الطبيعة الملغزة التى يتسم بها تفسير الشخص محل التحليل دليلا جيدا، ولكن ما يهمنا فى النهاية فعليا هو قدرة هذا التأويل البديل على الإقناع. فهل يقبل الشخص محل التحليل النظرة الجديدة لخبرته، ويبدل فهمه تبعا لها؟ ولكن إن قبله فعلا، فهل يكون هذا القبول "حقيقيا"، أم سيكون علامة على أنه قد تمت تنشئته اجتماعيا للتفكير بطريقة التحليل النفسى؟

الخلاصة

ما فهم فرويد للطبيعة البشرية؟ إننا سوف نجيب عن هذا السؤال عن طريق تلك المجموعة من التصنيفات التى حددناها فى مقدمة الكتاب، وذلك فيما يأتى:

- **الوعى:** هو ظاهرة عقلية ثانوية، تقوم بوظيفة تزويد الفرد بالوعى "بالواقع"، وذلك إلى الدرجة التى يمكن بها التعبير عن الرغبات وإشباعها داخل العالم.

- **الذات:** ليست الأنا واعية تماما؛ لأن مداها يمتد إلى مجال اللاوعى الخاص بالميكانيزمات الدفاعية، نحن يتملكنا الخوف بشكل أساسى وعميق (خاصة من العالم الخارجى للآخرين)،

لكننا كذلك تحركنا الرغبـات بعمق (والتى تبـزغ ضـمــن ما تبزغ لــدى الآخـرين، وتكون بحـاجـة لوجودهم لإشبـاعها). وتكون الذات هى موقع ذلك جزئيا، وتكون بشكل جزئى أيضا نتاجا لهذه الصراعات. وتكون الذات محدودة جدا لدى فرويد؛ فنحن فى أغلب الأحيان لا نعرف لماذا نتصرف على هذا النحو الذى نتصرف به.

– **الجسد**: هو بالنسبة لفرويد أمر أساسى، فنحن نبدأ حياتنا العقلية كـ"هو id" غير متمايزة. إن اللاوعى غير عقلانى ولا يمكن اقتحامه مباشرة؛ لأنه ليس مبنيا فى مقولات الوعى أو الواقع، ولكنه جسدى، وأمر يتعلق بالشعور. وعلى أية حال، فإن الفهم العميق لمختلف جوانب اللاوعى يمكن أن يعطينا مزيدا من السيطرة الشخصية على سلوكنا الشخصى.

– **الآخرون**: يشكل الآخرون مصدر التهديد ومحل الرغبة فى آن واحد، ومن المهم الإشارة إلى أن كل العلاقات يمكن اعتبارها إعادة للنظام الأصلى للعلاقات داخل وحدة التنشئة الاجتماعية، وهى العائلة بطبيعة الحال. لذا، يتخذ الآخرون معانى غير عقلانية لدى الفرد مثل صورة الأب، أو الأخ المنافس، أو الأم شديدة الاستهلاك... إلخ.

– **العالم المادى**: إلى الحد الذى يكون للعالم المادى علاقة بفرويد، نجده مرة أخرى يعكس الروابط العائلية (لأنها الموقع الذى تطورت فيه التصنيفات الإدراكية للشخص)، لذا فقد يأخذ علماء التحليل النفسى تشبيه "أمنا الأرض" على محمل الجد.

المزيد من القراءات:

تعد كتابات فرويد واضحة ورائعة، وتكون الحاجة لما لا يحصى من المصادر الثانوية بغرض التعليق وليس الإيضاح، النسخة القياسية للأعمال النفسية الكاملة لسيجموند فرويد (Hogarth Press and the Institute of Psych-Analysis, from1953)، هى الترجمة الإنجليزية الأهم. وقد يكون من السهل أكثر دخول The Pelican Freud Library وتعتمد على النسخة القياسية. وتعود لهذه النسخة الإحالات الموجودة فى النص. ويستطيع القارئ البدء بالتالى:

- المحاضرتان ٢١ و٢٢ من كتاب "محاضرات تمهيدية" Introductory Lectures on Psychoanalysis (vol, 1, 1974)، لعلم النفس التحليلى.

- كتاب "تفسير الأحلام" The interpretation of dreams (vol 4, 1976)، والذى يضم فصله الأخير "علم النفس فى عمليات الحلم" "the psychology of the dream processes"، وهذه هى أكثر محاولات فرويد تشويقا فى الجمع بين منحيى النظرية.

- كتاب On Meta psychology: the theory of Psychoanalysis (vol 11, 1984) "An outline of Psychology" from Historical and Expository work on Psychoanalysis (vol 15;1986) "ما بعد علم النفس: نظرية التحليل النفسى" "تمهيد لعلم النفس" من العمل التاريخى والاستعراضى للتحليل النفسى" والذى يقدم نظرة عامة للنظرية كما صاغها فرويد فى مراحل زمنية مختلفة من تطورها.

الفصل الثالث

عالم جوانى

علم النفس المعرفى

تتضمن المعرفة كلا من الإدراك والتذكر والتفكير والاستنتاج والتخيل والتعلم. ويعد علم النفس بالنسبة لعلماء النفس المعرفى علما بيولوجيا، لكن الكشف عن الأسس البيولوجية للمعرفة داخل ميكانيزمات العقل ليس هو الطريقة الوحيدة التى اصطف بها الدعم الخارجى كى يضفى قيمة على النماذج النفسية لأداء الوظائف العقلية. حيث يعد التفاعل بين علم النفس وعلوم الكمبيوتر على القدر نفسه من الأهمية. فإن وجهات النظر المتعلقة بالوظائف العقلية أحيانا ما تكون محكمة كالبرامج الكمبيوترية - فالفكرة أن مثل هذا الإيضاح يظهر معقولية الادعاء بأن هذه هى الكيفية التى يعمل بها العقل. إن العلاقة هنا هى بين علم النفس المعرفى وعلم الأعصاب وعلوم الحاسب - مجتمعة مع جوانب الفلسفة واللغويات - وثيقة الصلة جدا إلى درجة أن مصطلح "العلم المعرفى" عادة ما يطلق على المجموعة كلها.

وعلى خلاف موضوعات فصول الكتاب الأخرى، فإن النظرة لعلم النفس المعرفى فيما يتعلق بالطبيعة الإنسانية لا يمكن معالجتها من خلال تحليل عمل أحد العلماء أو حتى بعضهم. من المؤكد حتما أن هناك عدداً من المؤلفين الرئيسين فى تاريخ المجال، ولكن - وهو الأمر المعتاد فى العلوم المتطورة عموما - يميز علم النفس المعرفى بعدد

هائل ومتنوع من الدراسات البحثية، وإذا كان هناك وجود للنموذج فى أى نوع من مجالات علم النفس أو العلوم المتصلة به، فسيكون فى علم النفس المعرفى بالتأكيد (Kugn, 1970) ويقصد "بالنموذج" منظور قوى ومقبول حول طبيعة أحد الفروع العلمية وموضوعه، مجتمعا مع منحى بحثى يحوز اتفاقا واسعا، فتكون هناك معايير مفهومة تماما لطبيعة البحث المقبول. إذن، فسأجذب الانتباه إبان تحليلى لعلم النفس المعرفى إلى الافتراضات الأساسية التى تعد بمنزلة "الحس العام" بين علماء النفس المعرفيين أنفسهم، ويمكن القول بشكل محدد: إن علماء النفس المعرفيين يتعاملون مع كون العمليات التى تهمهم محددة وأحداث حقيقية فعلية فى الحياة الواقعية باعتباره أمرا مسلما به، وفيما يتعلق بهذه الأمور، فهناك حقيقة أو واقع ثابت لا يقبل الجدل حول ما يمكن أن يحقق درجة معرفة أدق، حيث يحدث التقدم العلمى مع تطوير مجتمع علماء النفس المعرفيين لنماذج ممثلة لهذا الواقع، والتى تغـدو ملائمة أكثر وأكثر لتصوير هذه الحقائق.

وتمشيا مع هذا الافتراض، يتبنى علم النفس المعرفى منحى الوضعية(*) نحو بحوثه. إن هدف العلم هو وضع نماذج للعالم العقلى فى نظرياته. وستظهر النظريات كيف أن "متغيرات" بعينها (والتى تكون كيانات واضحة قابلة للقياس) ذات علاقة ترابطية، وخاصة فى كيفية ارتباطها بعضها ببعض فى صيغة السبب والنتيجة. كما يستهدف المعادلات الرياضية للعلاقات بين المتغيرات كلما أمكن ذلك. وتتضمن فعالية البحث اختبار الفروض فيما يتعلق بالعلاقات بين المتغيرات، وتطوير بعض القوانين العلمية للعمليات العقلية بشكل تدريجى.

الآن، وعلى الرغم من أن جملة الفروض تلك تبدو بديهية بكل تأكيد (فالبشر يدركون ويفكرون، ألا يفعلون ذلك؟) فإنها فى الواقع، وكما سنرى فى الفصلين السادس والسابع من هذا الكتاب، أمور جدلية. فمن الجائز مثلا أنه بينما يكون "الإدراك"

(*) positivist.

و"التفكير" مرتبطين بقوة بالموقع الذى يتخذه البشـر اليوم فى ثقافتنا المعاصرة، لكنه من الممكن أن تكون هناك أفكار مختلفة تماما حول الحياة العقلية - والحقيقة أننا سنرى فى الفصل التالى أن سكينر قد طور بالفعل فهما مغايرا تماما للطبيعة الإنسانية، والذى يعد فهما ناقدا حتى لاستخدام المصطلحات "العقلية" إجمالاً.

ما يحاول علم النفس المعرفى فعله

يهدف علم النفس المعرفى إلى نمذجة العمليات العقلية لـ"المعرفة"، وهى عمليات الإدراك والتذكر والتفكير والاستنتاج واستخدام اللغة، وعادة ما ينظر للمعرفة الإنسانية فيما يتعلق بـ"تفعيل المعلومات"، والذى يتم عن طريقه حدوث عملية متدفقة تبدأ بالإحساس بموضوع أو حادثة، وينتهى باستخدام مخزون الذاكرة، أو بتلاشى المعلومات.

تعد نظرة **البنيويين** مأخوذة من النشاط العقلى الإنسانى، ذلك أن عملية المعرفة تؤدى إلى بناء بنية من العمليات التصورية الذهنية التى يفكر الفرد ويتصرف فى إطارها وحدودها، ومن ثم، يمكن التمييز داخل سياق عمل علم النفس المعرفى بين نمذجة العمليات المعرفية والكشف عن صور المعرفة الشخصية. وتعد **نماذج المعرفة** لدى علماء النفس المعرفيين بناءات. لكن هناك حدود لهذا النسبية الارتباطية. إذ من المفترض أن تملك العمليات العقلية محل البحث واقعا راسخا للنماذج العلمية التى بدأت فى مجاراة هذه العمليات تدريجيا. لذا، فعلى الرغم من أن التمييز بين "العالم الداخلى" للمعرفة و"عالم خارجى" هو أمر يبدو فى الحقيقة أنه يفعِّل مخاطرة **الثنائية**، فإن علماء النفس المعرفيين يرون موضوعهم الرئيس باعتباره وحدة واحدة. كما يفترض وجود قواعد تحكم بنية العالم الداخلى، لذا فإن العالم الداخلى يعتمد اعتمادا تاما على العالم المادى، وليس على أى شىء آخر فى الواقع.

وقد تم بناء هذا الفصل على أساس التمييز بين نمذجة العمليات المعرفية والكشف عن صور المعرفة الشخصية.

العمليات المعرفية

أوضح أحد المعرفيين الأوائل، وهو كينيث كرايل (Kenneth Crail, 1943) فكرة أن النشاط المعرفى يجب النظر إليه عملية تشكيل نموذج داخلى للواقع الخارجى. ساعتها يمكن للاستدلال أن يحدث على أساس مثل هذا "الترميز"(*).

"إن وظيفة مثل هذا الترميز جلية تماما. إذا كان الكائن الحى يحمل داخل عقله (نموذج لمقياس مصغر) للعالم الخارجى وتصرفاته المحتملة فيه. فسيكون فى إمكانه أن يحاول تجربة بدائل متعددة، ويستنتج أيها الأفضل له، ويستجيب للمواقف المستقبلية قبل ظهورها، ويستفيد من معرفة أحداث الماضى فى التعامل مع الحاضر والمستقبل، ويستخدم كل وسيلة كى يستجيب بأسلوب أكثر أمنا ورشدا وكفاءة مع المواقف الطارئة التى قد يقابلها. (Craik, 1943: 61)

قبل الحرب العالمية الثانية كان هناك قدر لا يستهان به من العمل باستخدام ما نعرفه اليوم بالمنحى المعرفى (أحد الأمثلة القوية على ذلك هو عمل بارتليت (Bartlett, 1932) والذى يوضح عمله أيضا ذلك الارتباط الحميم بين المعرفية والبنيوية). لكن هيمنة السلوكية، خاصة فى الولايات المتحدة منذ عام ١٩٣٠ وحتى عام ١٩٦٠، منعت ظهور البحوث التى تضمنت "ترميز" العمليات العقلية.

لقد تحاشت السلوكية أية إشارة للأحداث العقلية؛ حيث كان ينظر إليها على أنها غير قابلة للملاحظة، وليس من المتاح اختبارها بحسم ودقة. (ويجب التمييز هنا بين السلوكية المنهجية التى أشير إليها ووجهة نظر سكينر التى لا ترفض دراسة العمليات العقلية على خلفيات منهجية، وإنما لأسباب مفاهيمية نوردها تفصيلا فى الفصل التالى). وعلى أية حال، فقد تجنبت نمذجة العمليات المعرفية التى قام بها المعرفيون الانتقاد المنهجى. من ذلك مثلا أن الفروق الدقيقة فى الأداء الإنسانى فى وجود شخص يحمل

(*) symbolization.

فروقا محددة فى موقف الاستثارة لها أن تمكن الباحث من وضع استنتاجات حول عمل الجهاز العقلى. وقد كان ظهور الهندسة التنظيمية وعلوم المعلومات هو ما انتزع من السلوكية هيمنتها، حيث قدمت هذه العلوم مدى واسعا من المفردات التى يتم بها تمثيل العمليات العقلية العليا بطريقة دقيقة يمكن تطويعها بسهولة للعمليات الرياضية.

ويعد الباحثون الكبار فى المحاكاة الكمبيوترية للتفكير هم نويل وزملاؤه (Newell et al., 1961) الذين درسوا الإستراتيجيات التى يستخدمها الناس فى تفكيرهم، ثم ترجموها إلى برامج. وقد مثلت هذه البرامج كيفية فهم الباحثين للعمليات الإنسانية، ويمكن المقارنة بين الأداء الفعلى للكمبيوتر والبشر لاختبار مدى كفاءة النموذج النظرى. لذا، لا يزال من الممكن النظر إلى نمذجة العمليات العقلية على أنها من الناحية المنهجية معالجة سلوكية.

تسلسل العمليات المعرفية

المعرفة تفعيل للمعلومات، ينظر للنشاط العقلى على أنه فيض من المعلومات، قد يبدأ بمُدخل حسى، وينتهى تمثيلاً داخليا للعالم (والذى قد يتم إحالته إلى الذاكرة).

كانت التطورات فى الاتجاه المعرفى ضمن حدود السلوكية تتم من وقت لآخر. وربما يكون عمل ميلر وزملائه (Miller et al., 1960) وهو **خطط السلوك وبناه** هو الأكثر وضوحا، والذى أطلق فيه المؤلفون على أنفسهم "علماء سلوكيين معرفيين"، وكان أحد الاتجاهات لفعل ذلك هو محاولة الكُتاب الحفاظ على المشروع السلوكى فى وصف النشاط الإنسانى باعتباره الاستجابة المشروعة للظروف البيئية أثناء تقديم بعض العمليات "الداخلية" التى قد تطرأ على المسار بين المثير والاستجابة.

على سبيل المثال، ففى محاولة للدفاع عن التفسير السلوكى لاكتساب اللغة لدى الأطفال الرضع (والذى تعرض لنقد شديد، كان أبرزه من تشومسكى (Chomsky, 1959)،

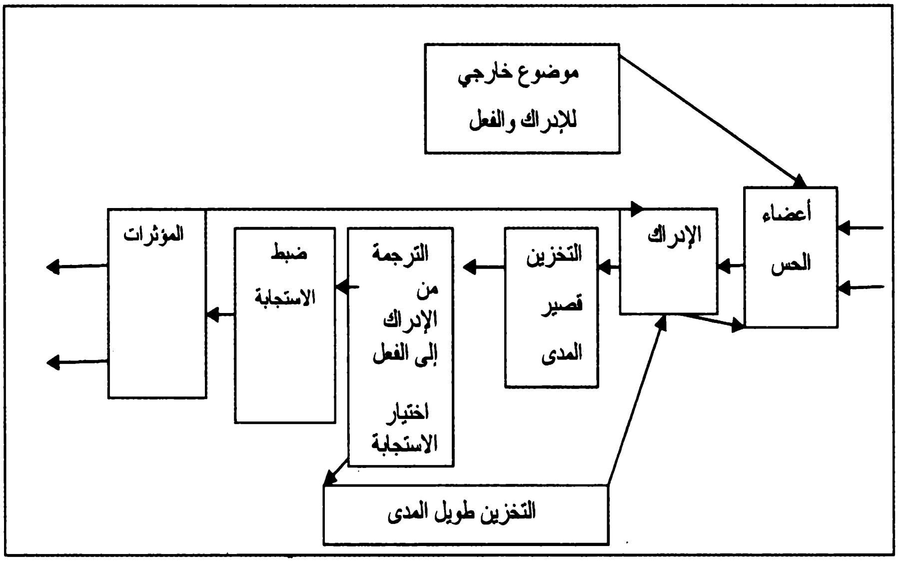
رأى مورر (Mowrer, 1960) أن "المعنى" يمكن فهمه باعتباره "استجابة وسيطة"(*) (rm). وذلك سيسمح للشخص بأن يتعلم كلمة ما (والتى كانت تعنى بالنسبة للسلوكيين أنه كان مهيئا للاستجابة لذلك المعنى بشكل محدد)، وكذلك فى الوقت نفسه أن يكون قد تعلم استجابة داخلية سيكون لها تأثير أكثر عمومية تمكنه من ربط الكلمة مع الأشياء الأخرى التى ينطبق عليها المعنى. ويبدو لنا هنا أننا أمام بدايات السلوكية المعرفية، منذ أن انفصل المعنى بشكل ما عن الحتمية الصارمة لموقف تعلم المثير - الاستجابة بعينه (وهو موقف غير واضح) وتدخل إحدى العمليات العقلية فى الموقف.

وعلى أية حال، فقد أظهر فودر (Foder, 1965) أنه إذا كان علم النفس المعرفى قد استلزم أن يكون السلوك البشرى متوقعا من خلال معرفتنا بتاريخ التعزيز، لذا فستظهر استجابة وسيطة لتكون مشترطة اشتراطا محددا بشكل ما - إن "انفصالها" عن العملية الرئيسة للتشريط ليست قابلة للشرح بطريقة أخرى. ولا يمكن أن يكون المعنى متغيرا وسيطا إذا أردنا الحفاظ على النموذج السلوكى.

يبدو من هذا التاريخ أن السلوكية لا يمكن أن تصبح معرفية - السماح للعمليات العقلية المستقلة نسبيا بالوجود وهو ما يخل بالتأثير الحتمى للتشريط - والإبقاء على طبيعته. وسنرى فى الفصل الرابع أن سكينر يتفق مع هذا الاستنتاج.

لقد كانت هيمنة السلوكية أمرا مستشعرا فى المملكة المتحدة، ولكنها لم تسلم من الخصومة. حيث كان التطور القوى للمعرفية الأولية هو منحى "المهارات"، هنا تكون فكرة "التوسط" (تنظيم السلوك) بين المثير والاستجابة ضرورية، ويقوم الشكل ٣-١ على نموذج ويلفورد (Welford, 1968) للعمليات المعرفية الكبرى فى تسلسل يبدأ من المثير إلى الاستجابة.

(*) mediating response.



(شكل ٣-١) نموذج مغلق للنظام الحركى الحسى البشرى **(Wellford, 1968)**

وقد شدد ويلفورد على أن هذا الشكل لا يظهر إلا القليل من الكثير من حلقات التغذية الراجعة الموجودة (ص ١٩) والحقيقة أنه بالرغم من ذلك قد اختار أن يوضح كون تأثير التخزين طويل المدى (بمعنى: الذاكرة القائمة على الخبرة الماضية) على الإدراك دال.

فى الشكل ٣-١ يعد التنبيه البدنى للحواس "بلا معنى"، حيث يكون المعنى شيئا تتم إضافته إلى المثير عند تفسيره، ولتفسير أحد المثيرات، يتم استحضار الخبرات السابقة المتراكمة فى المخزون طويل المدى لكى يتم تحميلها على هذا المثير، لذا يُفهم الإدراك لدى ويلفورد (والذى يعد ممثلا لعلماء النفس المعرفيين فى هذا الأمر) باعتباره عملية يفسر بها الشخص المعلومات الحسية المدخلة باستخدام الخبرة المتراكمة، ويضفى عليها المعنى.

إذن فإذا تم إدراك شيءٍ ما - أعنى إضفاء دلالة (وهذه العملية ليست بالضرورة عملية شعورية واعية) فإن المعلومات عندئذ تدخل مخزنا قصير المدى. والذى "يتكون بشكل ما من فعالية المخ" **(Welford, 1968; 197)**. وعلى الرغم من أن المعرفيين قد يرون

ذلك التماسا للعديد من الأسئلة، فلن يكون "الوعى البـؤرى" مصطلحا شديد الغرابة على هذه المرحلة فى عملية تفعيل المعلومات.

وبالإضافة إلى تضمن الذاكرة قصيرة المدى للنشاط، والانتباه الواعى، فإنها تتسم بالقدرة المحدودة والقابلية للتداخل، وخاصة عندما يتم تقديم أصوات مشابهة لتلك المعلومات اللفظية التى يتم الاحتفاظ بها. فمن المتعارف عليه مثلا أن الاحتفاظ قصير المدى برقم هاتف غير مألوف عادة ما يكون عرضة للتفكك عند سماع الفرد لأرقام هاتفية أخرى. ويبدو أن "الترميز" فى التخزين قصير المدى يكون لفظيا صوتيا، حتى ولو كان "قوام المادة الخام" الذى يتم تخزينه بصرى فى الأصل. ويحدث أن يتحسن الاحتفاظ بالمثير عند تكراره صوتيا.

ويرتبط الاحتفاظ قصير المدى لدى ويلفورد بكل من حل المشكلات والتفكير، وهذه المراحل المترابطة - مجتمعة مع "برمجة التصرف" (١٩٦٨: ٢٣٨) عندما لا يكون الأمر عبارة عن عمليات آلية - تشترك فيما قد يشير إليه غير المعرفيين بلا حرج على أنه الوعى. وسنتناول خجل المعرفيين من قضية الوعى فى القسم التالى، لكن تجدر الإشارة إلى محاولة ويلفورد للتعامل مع العمليات العقلية المعقدة فى حدود المماثلة مع الآلة:

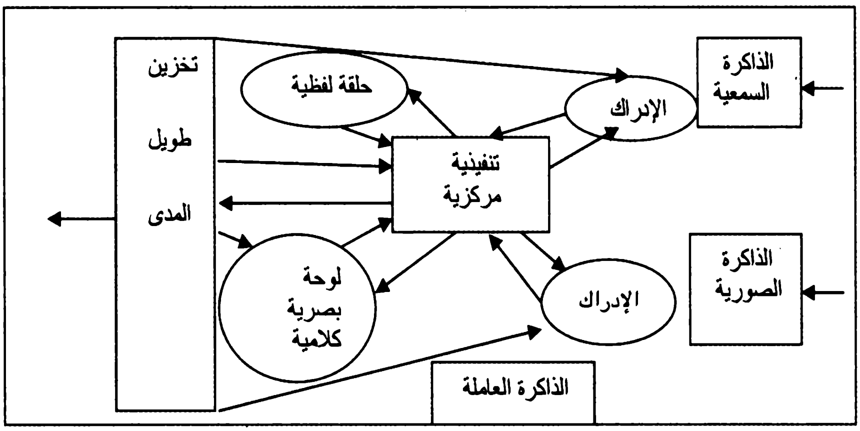
> إنه لأمر جذاب ومثير تصور التفكير باعتباره مماثلا لعملية كمبيوترية تحدث عبر سلسلة من المراحل والتى تؤخذ البيانات فى كل واحدة منها إما من خلال أعضاء الحس وإما من مخزن الذاكرة، لكى يتم جمعها مع بيانات أخرى ذات نوع ما من الحساب، ويتم تخزين النتيجة مؤقتا لحين استخدامها لاحقا مع بيانات أخرى فى عملية حسابية لاحقة، وهكذا.

(Welford, 1968; 237)

لقد قدمت مراحل العمليات المعرفية من خلال نموذج ويلفورد، على الرغم من أنه يمكن اعتباره نموذجا عتيق الطراز، والسبب فى ذلك أن المؤلفين اللاحقين، عند محاولتهم إعطاء نوع الصورة العامة للمعرفة والضرورية لكتاب مثل كتابنا هذا،

لم تكن واضحة بما يكفى فيما يتعلق بـ"المراحل". وبشكل جزئى، فإن تعقد المنظومة الذى بزغ نتيجة لهذا العدد الهائل من البحوث المهمة التى تم نشرها فى ثلث القرن التالى على ويلفورد (بعد ١٩٦٨)، تجعل وجود النموذج الملخص أمرا مستحيلا تقريباً.

لكننى رغم ذلك حاولت فى الشكل (٣-٢) توليف بعض محاولات النمذجة التى تمت فيما يتعلق بالمراحل المبدئية للمعرفة، أولاً وقبل كل شىء، تجدر الإشارة إلى الطريقة التى تم بها توليد المعلومات المدخلة.



شكل ٣-٢ بعض العمليات المعرفية المرتبطة بـ"الذاكرة العاملة"
يتضمن النموذج عمليات تمت مناقشتها فى كل من {(Neisser, 1967; Baddeley, 1986 & Logie, 1995)}

يعد تفسير نيسر (Neisser, 1976) واسع التأثير، إذ يكرس "علم النفس المعرفى" مساحة شاسعة للطريقة التى يتم بها الاحتفاظ بالمعلومات الحسية، قبل تدخل الوعى مباشرة، فى تخزين قصير المدى جدا، وبشكل منفصل، حسب كل جهة. وبعد توقف الصوت أو الرؤية، تكون المعلومات حوله متاحة مدة قصيرة للاسترجاع مما يسمى ذاكرة "سمعية" وذاكرة "صورية" (وإن كانت هناك صور تخزين مكافئة "تكون كالحائل" خاصة بالحواس الأخرى تكون أقل وضوحا)، لكن هذه المخازن لديها سمات معينة تفوق وتتعدى مجرد تشكيل ما بعد الأحاسيس واستبقائه. ويمكن فقد القدرة على

استعادة المعلومات وفقا لتأثيرات الإحساس اللاحقة على عملية التخزين. والإحساس ليس مادة "خام" يحتفظ بها الفرد: وإنما قد تم تفعيلها بالفعل، بمعنى أنه قد تم استخلاص المعنى لها من خلال، ما يبدو أنه عمل الذاكرة طويلة المدى على المعلومات، إذ يكون الإدراك، على مستوى بسيط، قد بدأ بالفعل. ذلك أننا لا نعى الإحساس الخام مطلقا.

لقد وجد الكتاب المحدثون أنه من الضرورى فى ضوء النتائج المتراكمة استبدال مخزن ويلفورد قصير المدى بمجموعة من الأفكار التى تبدو أكثر ملاءمة للأنشطة التى تستلزمها هذه المرحلة من المعرفة. لقد ركز تفسير ويلفورد الأسبق - كما رأينا - على دينامية التخزين قصير المدى. ويعد باديلى وزملاؤه (Baddeley, 1990) من بين أولئك الذين افترضوا وجود نظام من العمليات الذى يبرز جوانب متنوعة لهذه الدينامية، وأطلقوا عليه مصطلح الذاكرة العاملة. كما اهتموا أيضا بالتركيز على وظائف الذاكرة العاملة التى لا يكون عليها فقط التصرف مع تفعيل الإدراكات الواردة وتمريرها لكى يتم التعامل معها فى المراحل المعرفية اللاحقة، وإنما عليها أيضا التعامل مع الاستخدام النشط للمعلومات فى التفكير والاستدلال (وهو ما يعد تطويرا لاقتراحات ويلفورد).

إن الحلقة التلفظية (أو الصوتية) هى تفسير للطريقة التى يستبقى بها "إعادة السرد" المعلومة للتفعيل النشط. وتقدم اللوحة البصرية المكانية تشبيها ما للحلقة اللفظية فى التعامل مع المواد غير اللفظية، مما يعكس النتيجة التى تقول: إن الأفراد يمكنهم العمل بالتخيل. وفى الواقع، تعكس النمذجة الحديثة حقيقة أن "الحاضر النشط" يشكل المعلومات التى يتم تمثيلها معرفيا فى وعى جهتى اللفظى/السمعى والمكانى/المتخيل على الأقل.

إن لب الذاكرة العاملة وفقا لباديلى هو التنفيذية المركزية، ويتجسد تشبيه ويلفورد الظنى للتفكير بالآلة فى هذا المحتوى، حيث تكون التنفيذية المركزية هى التى تؤدى بالفعل المهام من نوعية استحضار المعلومات "ليتم جمعها مع بيانات أخرى بنوع من الحساب، ويتم تخزين النتيجة مؤقتا لحين استخدامها لاحقا".

إن النماذج التى تمت مناقشتها حتى الآن لم تذكر إلا الذاكرة طويلة المدى. لكن هناك عمل مبكر مهم تم إنجازه حول هذا النوع من الذاكرة. حيث يوضح كتاب بارتليت "التذكر" (Bartlett, 1932) المبادئ العامة فى العمل على استدعاء القصص والصور. كان العامل المهيمن هو تأثير "الجهد المبذول وراء المعنى" والذى بموجبه لم يتم استدعاء بعض أجزاء القصص التى وسعت الفهم لدى المشاركين فى بحثه، أو أنه قد تم استدعاؤها بصورة تقليدية. وهناك ملاحظة أخرى ذات صلة فى عملية استدعاء الرسوم البسيطة، وهى أن استنساخ الأصل سيكون متأثرا بالطريقة اللفظية التى تم اقتباس الصورة بواسطتها. إن الجهد المبذول وراء المعنى هو مبدأ قائم فى "كل رد فعل معرفى - سواء كان الإدراك، أم التخيل، أم التذكر، أم التفكير، أم الاستدلال" (المرجع السابق: ٤٤). وليس من الضرورى أن يحدث ذلك عن وعى؛ إذ يتم الاحتفاظ باستيعاب أحد المكونات المعرفية فى نموذج ما مثل: "حالة ما قبل التشكيل، أو مخطط ، أو نموذج نفعى بأسلوب غير تحليلى وغير متعمد أيضاً" (المرجع السابق:٤٥). ولكن ما الذى تعنيه حالة، أو مخطط، أو موقف؟

> على الصعيد النفسى، عادة ما يتضمن الموقف ترتيبا لمادة المعرفة عن طريق ميل سلوكى أقل أو أكثر تحديدا، أو مجموعة من الميول، ولتحديد الموقف فى أى حالة عادية يجب علينا أن نشير ليس فقط إلى ترتيب المادة، ولكن أيضا إلى النشاط المحدد أو الأنشطة المتضمنة فى هذه العملية. (Bartlett, 1932: 231)

لذلك فإن منظمة الذاكرة (وغيرها من العمليات المعرفية) تكون فيما يتعلق بالعلاقات البينية ذات المعنى "للمكونات" الخاصة بالذاكرة، متوحدة حول المواقف، أو الأوضاع أو المخططات، وهى ما يمثل أنشطة الفرد أو ميوله.

ويمكن وصف عمليات الذاكرة فى إطار القوانين التى تؤدى إلى تصوير عمليات الذاكرة باعتبارها بنيوية. لقد رفض بارتليت بقوة فكرة أن الذاكرة هى مخزن آثار الأحداث والخبرات أو ردود الأفعال الماضية، والتى تقبع ساكنة حتى يحين وقت استدعائها. وتتمثل إحدى صعوبات فكرة الذاكرة باعتبارها تتكون من آثار أحداث بعينها

فى أن "كل فرد طبيعى يجب أن يكون لديه عدد لا يُحصى من الآثار الفردية" (١٩٣٢: ١٩٧). فى مقابل ذلك.. فقد أشارت نتائجه هو إلى أن "الماضى يعمل كتلةً منظمةً، وليس مجموعةً من المكونات التى يحتفظ كل منها بسماتها الخاصة" (المرجع السابق: ١٩٧). وتماما مثلما شددت البحوث الحديثة على الطبيعة النشطة للتخزين قصير المدى، أو الذاكرة العاملة، كذلك فإن بارتلت قد جعلنا نرى الذاكرة طويلة المدى على أنها دينامية يقوم المعنى بتنظيمها.

وقد أشارت البحوث التجريبية الحديثة على الذاكرة طويلة المدى إلى وجود أشكال مختلفة للذاكرة. فليس من الضرورى أن يكون تذكر مادة مثل القصص أو الصور مماثلا لتذكر "الحقائق"، أو الأحداث أو أمور مثل كيفية قيادة السيارة. فالفرق الرئيس الذى تم إظهاره كان بين المعرفة القضوية والمعرفة الإجرائية (أن تكون قادرا على التعبير بجملة عن شىء ما، وأن تكون قادرا على أداء بعض الأفعال البدنية). ويعد تولفينج (Tulving, 1983) هو من صنع هذا التمييز فيما يتعلق بالذاكرة. وقد ذهب لما هو أبعد من ذلك حيث ميز بين شكلين من المعرفة القضوية وهما: المعرفة العرَضية والمعرفة الدلالية (الخاصة بدلالات الألفاظ). تختص الأولى بالأحداث الشخصية للسيرة الذاتية للفرد، على حين تختص الأخرى بالمعلومات أو المواد الأخرى التى لا تعتمد فى دلالتها على الظروف الشخصية لاكتسابها.

وتعد كيفية إمكان ارتباط هذه الأنواع المختلفة من المعرفة بالنظام المعرفى أمرا خلافيا. ومن المثير هنا على أية حال أن دراسة الذاكرة الدلالية تتناول، وبشكل أكثر تجريدا، فكرة التنظيم خلال المعنى. وقد ركـز بارتليت رغم ذلك على المغزى الشخصى - للمخططات والمواقف - الكامن فى الاستدعاء، وقد فعل ذلك بطريقة من شأنها أن تؤدى بالتأكيد لإنتاج الذاكرة العرضية والذاكرة الدلالية معا، يحاول البحث الحالى على الذاكرة العرضية (مثلا: Rosch and Lloyd, 1978) وصف شبكات التماثل وعدم التماثل بين مجموعة من المفاهيم، والتى تنظمها داخل بناءات هرمية. وقد تبنى روش وجهة النظر التى ترى أن الفرد يجرب البيئة فى حالة من تزامن السمات، وإن الإدراك والذاكرة تحذو حذو البيئة، من ذلك مثلا أن بعض المفاهيم ترتبط معا بالتشابه،

فكلها أعضاء داخل تصنيف معين: فطائر النمنمة وطائر أبو الحناء والعصفور كلها طيور. ومن الواضح أن هذه صورة نفسية من التصنيف، ويكون الادعاء هنا أن الأثاث العقلى للأفراد هو تصنيف شخصى على الأقل بقدر ما يتعلق الأمر بالذاكرة العرضية. وسنرى هذه النظرة المطروحة هنا فى سياق مختلف نوعا ما فى نظرية كيلى عن البناءات الشخصية.

وسأكتفى هنا بهذا القدر فيما يتعلق بتحديد تتابع العمليات المعرفية ورسم الطريقة التى طور بها علماء النفس وصف التخزين قصير المدى وطويل المدى. وأنا على يقين من أنه يمثل بدقة الطريقة التى طور بها علم النفس المعرفى تصويره للطبيعة الإنسانية. وقد اقتفت دراسات التفكير والاستدلال... إلخ. هذه الاتجاهات نفسها فى البحث: حيث تم تفسير نتائج الدراسات التجريبية باستخدام اللوغاريتمات التى حددت، بأوضح طريقة يمكن تحصيلها، الإجراءات التى يجب أن تتبعها الآلة والتى بها يمكن توليد السلوك البشرى.

الفعالية والوعى:

وإذ نؤكد من جديد، أنه مع قرب نهاية كتابه، رفض بارتليت فكرة التذكر باعتبار أنها تتضمن إعادة إثارة للآثار الموجودة، وأصر على نشاط الفرد فى بناء الذاكرة، وكتب قائلا: إن مثل هذا البنــاء يهتدى بتوجه شخصى تجاه المادة التى تستدعى والتى تكون (أثرًا من تأثيرات قدرة الكائن الحى على العمل وفقا لـ"مخططه الخاص"، وهى تعد بشكل مباشر وظيفة من وظائف الوعى) (١٩٣٢: ٢١٣). ويمكن القول بتعبير آخر: إن الفرد يتخذ قرارا فى بناء الذاكرة، وهو القرار المدفوع بمعنى المادة التى سيتم تذكرها فى علاقتها باتجاهها الحالى. وقد أكد بارتليت هذه النظرية بمنح "الوعى وظيفة محددة غير الحقيقة المجردة الخاصة بكونه واعيا" (المرجع السابق:٢١٤).

ويعد الموقف العقلى لبارتليت هنا على قدر كبير من الأهمية؛ لأنه يشير إلى أن الأفراد نشطون فى التذكر (هم فعالون) وأن هناك خيارًا فى المادة وطريقة الاستدعاء.

ويقدم الوعى للفرد القدرة على "أن يعمل وفقا لمخططه الخاص" - "بمعنى: أن يتناول المواد الأقل جودة فى بنائها - وينظمها داخل "ذاكرة".

فى الإشارة إلى محاولة ويلفورد لمعالجة العمليات العقلية المركبة باستخدام تشبيهات الآلات وليس المصطلحات اليومية الخاصة بالتفكير، فإننى قد أشرت إلى الخجل العام لدى علماء النفس المعرفيين فيما يتعلق بالوعى. ويبدو أن التردد الموجود فى التراث البحثى حول "التنفيذية المركزية" لباديدلى إنما ينبع من القلق من أن هذه الوظيفة قد لا تكون متاحة للنمذجة فيما يخص إشارتها لنشاط الوعى. وتتمثل مشكلة الوعى مكونا جوهريا فى نموذج معرفى فى كونه يبدو أنه يطالب بحل عقدة الحتمية التى تستلزمها عملية النمذجة.

صور المعرفة الفردية: نظرية كيلى فى البنية الشخصية

لقد ركزت حتى الآن على التفسير المعرفى للطريقة التى يتم بها تفعيل المعلومات عقليا. على حين الصيغة الأخرى لتفكير المعرفيين - والتى لم تتجاهل هذه العملية فى تفعيل المعلومات تجاهلا تاما - قد ركزت رغم ذلك على نتاج مثل هذه التفعيلات وهو: صور المعرفة الشخصية.

عادة ما ينظر إلى جورج كيلى باعتباره مثالا واضحا على المنحى المعرفى فى علم النفس، وتجب الإشارة هنا إلى أن هذه ليست القراءة الوحيدة لكيلى. فقد أوضحت مجموعة ماهر (Maher, 1969) المعدلة لكتابات كيلى تركيزا على السلوك وليس المظاهر العقلية من التأويل (وانظر أيضا: Burr and Butt, 1992) ويبدو على أية حال أنه بالنسبة لكيلى لا يتصرف الشخص تبعا للكيفية التى يكون عليها العالم فعليا، ولكن تبعا "لبنائه" الخاص للعالم. وإلى هذا المدى كان عمله معرفيا. وتعد "المسلمة الأساسية" بالنسبة لكيلى هى أن "عمليات الفرد يتم تشعيبها نفسيا بحسب الطريقة التى يستبق بها الفرد (حرفيا) الأحداث".

ما كان كيلى تحديدا يحاول فعله

يطرح كيلى صورة محددة من موضوعات علماء النفس المعرفيين. وكان أحد التوجهات الأولية لديه هو النظر إلى الشخص على أنه يتصرف وكأنه عالِم غير رسمى، والذى يرى العالم ("الأحداث") بطريقة مقولات التفسير (البناءات)، التى يكون من الممكن نمذجتها فى ضوء الخبرة. فى تبنيه لهذا النموذج، تعامل كيلى مع الفرد باعتباره "نشيطا بطبيعته" (لذا، فلا تكون نظرية عادية عن الدافعية مفيدة هنا)، حيث يكون المهم هو الاتجاه الذى يختاره الفرد لتطوير نشاطه؛ ونظرا لأن هناك اعتقاداً بإمكان إعادة تقييم هذا الاتجاه، عن طريق انعكاس الوعى على بنية العالم، فيسمى هذا الجزء من النظرية.

"التبادلية البنيوية"

لقد قصد كيلى نمذجة بعض جوانب النشاط الاجتماعى، مؤمنا بأنه من الممكن إيجاد المنحى الملائم للفهم عن طريق المقارنة بين الأنظمة البنيوية للفاعلين. ويعد المخطط المنطقى أمرا مساعدا لهذا البحث وغيره - للعلاج أو البحث - والذى يستطيع به الباحث بشكل منظم تحديد الطرق التى اتخذها الأفراد فى بناء الأنظمة: وهو مخطط سيعمل على تيسير التقدير دون التضحية بالفردانية (خصوصيته لفرد واحد) أو القابلية للتغيير.

النظرية الرسمية

يوضح المربع ٣-١ النظرية التى تجسد أهداف كيلى، وهى تتماشى تقريبا مع اللغة الأصلية (غير ذات الحساسية للجندر) الخاصة بـ"نظرية البناءات الشخصية" (١٩٥٥).

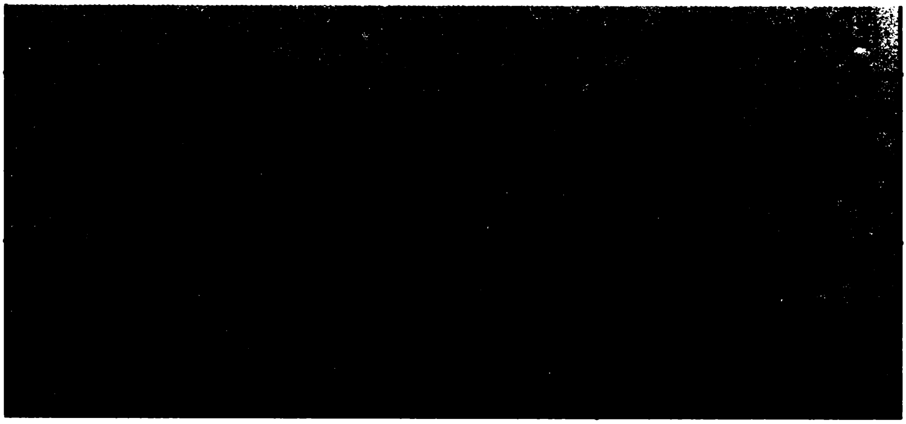
وتكمن المسلمة الأساسية فى الافتراض الأساسى للنظرية المعرفية عموما: وهو أن نشاط الفرد ليس استجابة مباشرة للموقف "الموضوعى" ولكنه بالأحرى يبزغ من بناء الشخص للأحداث الراهنة. ومثل هذا البناء قائم على تمثيلات هذه المقولة التى يندرج تحتها الحدث الذى تم بناؤه من خلال خبرة من الماضى (النتيجة الطبيعية السابعة).

بنية الأنظمة البنيوية: بعض النتائج الطبيعية تتعامل مع البناء الشائع الذى يفترض فيه أن كل "الأنظمة البنائية" تملكه، ورغم ذلك، فالنتيجة الطبيعية الثانية تخبرنا أن الأفراد يختلفون فى بنائهم للأحداث، ويفترض فى البناء الفعلى للأنظمة البنائية، على أكثر مستوياته تجريدية، أن يكون كليا، يتم ترتيب أنظمة البناء هرميا (النتيجة الطبيعية الثالثة) - وتكون هناك بناءات أكثر عمومية يمكن تحطيمها من أجل بناءات أخرى أكثر تحديدا. وكل بناء تتم معالجته بشكل ثنائى القطب؛ حيث تحمل كلمة (جيد) جزءًا من معناها كون الشىء (ليس سيئا)؛ إن "جيد - سيئ" هو بناء ثنائى (النتيجة الطبيعية الرابعة). وتخبرنا النتيجة الطبيعية الثامنة أن البناءات، وبالتالى الأنظمة التى تكون جزءا منها، تختلف فى درجة مرونتها. حيث ينطبق بعضها على مدى واسع للغاية من الأحداث، على حين يكون بعضها الآخر شديد التحديد.

تفسير الأحداث: كان كيلى صريحا فى أن الفرد قد يواجه بموقف يكون خارج نطاق فهمه (حيث يبدو أن الحدث يمكن إدراكه بطريقة ما، ولكن الشخص يُدرك أنه لا يستطيع تفسيره على النحو الملائم)؛ بل الأكثر من ذلك أن أى بناء عادى يكون متعلقا فقط بأحداث معينة (النتيجة الطبيعية السادسة)، وتسمح النظرية بضعف المنطق الخالص فى المعرفة الإنسانية، حيث توضح النتيجة الطبيعية التاسعة أن الشخص قد يرى أحد الأحداث بطريقة تبدو متعارضة مع بنائه لحدث آخر، والتى تبدو لمن ينظر إليها من الخارج مكافئة لها. وتشير النتيجة الطبيعية الخامسة إلى كيفية استخدام الفرد فعليا لبنية النظام. وليس ذلك غريبا. فعند إدراك الفرد لحدث ما، فإنه يختار تأويله بطريقة تؤدى لتحقيق "أقصى إمكانية متاحة لتمدد نظامه وتعريفه". لذا فإن وقوع الحدث لا يتم تصنيفه فقط باستخدام البناء الأكثر جاهزية. بل يستخدم الحدث لإحداث تمييزات وتحسينات فى نظام المعرفة نفسه. بهذه الطريقة، فقد سمح كيلى بصورتى التطور المعرفى التى وصفها بياجيه (Piaget, 1977) وهما: التمثيل assimilation: والتى يتم فيها التعامل مع الخبرة الجديدة بطريقة تفكير أو تصرف تكون موجودة بالفعل. والتكيف accommodation: والذى يتم فيه تبديل الفكرة أو التصرف بطريقة تجعلها تلائم الخبرة الجديدة.

(مربع ٣-١) نظرية "كيلى" الرسمية

المسلمة والنتائج الطبيعية	التعريف
المسلمة الأساسية.	يتم تشعيب عمليات الفرد نفسيا بالطريقة التى يستبق بها الفرد (يحرض) الأحداث.
١- النتيجة الطبيعية للبناء.	يستبق الفرد الأحداث بتأويل تكراراتها.
٢- النتيجة الطبيعية للفردية.	يختلف الناس فى كيفية بنائهم للأحداث.
٣- النتيجة الطبيعية للتنظيم.	يطور كل شخص، وعلى نحو مميز، نظام بناء يحيط بالعلاقات التراتبية بين البناءات، وذلك لملاءمة هذا النظام لهذا الشخص فى عملية استباق الأحداث.
٤- النتيجة الطبيعية للانقسام.	يتألف بناء الشخص للنظام من عدد لا متناهٍ من البناءات المنقسمة.
٥- النتيجة الطبيعية للاختيار.	يختار الشخص لنفسه بديلا يكون موجودا فى بناء منقسم، والذى يستبق من خلاله المزيد من إمكانية تمديد نظامه وتعريفه.
٦- النتيجة الطبيعية للمدى.	بناء ملائم لاستباق مدى محدود من الأحداث فقط.
٧- النتيجة الطبيعية للخبرة.	يتباين نظام بناء الشخص مع نجاحه فى تأويل تكرار الأحداث.
٨- النتيجة الطبيعية للتغيير.	يكون التباين فى نظام بناء الشخص محددا بمدى السماح للبناءات التى يكمن فيها هذا المدى من الملاءمة.
٩- النتيجة الطبيعية للتجزئة.	قد يوظف الشخص على التوالى مدى متنوعا من الأنظمة الفرعية للبناء والتى تكون غير متلائمة بعضها مع بعض تلاؤما استدلاليا.



الفرد والآخرون: النتيجة الطبيعية الخاصة بالفردية، والتى تم ذكرها بالفعل سابقًا، يمكن أن تجعل الأمر يبدو وكأن نظام البناء له مكوناته الفريدة، ومن ثم فسيتسم بناء الفرد لحدث ما بالخصوصية التامة وعدم القابلية للتوقع. والحقيقة أن النتيجة الطبيعية العاشرة والحادية عشرة تضعان بعض القيود على الفردية. وسيكون اكتشاف المدى الذى يمكن لمجموعة بعينها من الناس أن يتشاركوا معا البناءات فى مسألة بحث إمبريقى، وإن كانت اللغة المشتركة تعد على الأقل سببا رئيسا لافتراض وجود قدر كبير من القواسم المشتركة بين الأفراد، وتعنى القواسم المشتركة وفقا لكيلى العمليات العقلية المشتركة. وتسمح النتيجة الطبيعية الخاصة بالاجتماعية للفرد لأن يضمِّن داخل نظامه المعرفى، معرفة منظورات الآخرين، على الرغم من أنه قد لا يكون من الممكن تقاسمها بين الأشخاص أنفسهم. وبالطبع يستلزم التفاعل مع شخص آخر معرفة من هذا النوع.

من المهم أن نذكر أن الذات، بالنسبة لكيلى، هى بناء مثل أى بناء آخر. وبناء الشخص لسماته الخاصة سيكون متضمنا فى بناء النظام تمشيا مع بناءاته لسمات الآخرين. بهذا المعنى فأنا موضوع لمعرفتى الخاصة - وهو الأمر الذى تطور بتفصيل كبير على يد سارتر، كما سنرى فى الفصل الخامس.

وقد أشرت فى المربع ٣-٢ إلى الطريقة التى سيعالج بها منحى كيلى المثال المتعلق بالفكرة الرئيسة هنا وهى المثلية الجنسية.

تغير فى التفسير والانفعالات

لقد عالج كيلى كلا من انفعالات القلق، والعدائية، والذنب، والتهديد، والخوف، العدوان. حيث اتخذها باعتبارها بناءات عن حالة نظام البناء، وتتعلق الانفعالات بالوعى، بكون النظام فى حالة تحولية أو أخرى. لذا ففى حالة القلق، تكون الأحداث التى تواجه الشخص "أغلبها خارج مدى الملائمة" لنظام بنائه:

نحن ينتابنا القلق عندما لا نستطيع إلا أن نفسر الحدث الذى نواجهه بشكل جزئى، وتكون العديد من دلالاته غامضة، فإن أمورا مثل الجنس لشخص عفيف، والرشد لشخص مراهق، القوة لشخص متواضع، والموت لنا جميعا تقريبا؛ تستثير فينا القلق. إن الجوانب المجهولة للأشياء هى ما ينفجر فى الظلام ويمنح لهذه الأشياء تلك القوة التى تشعرنا بالقلق. (Bannister and Fransella, 1971; 35)

الشىء الملاحظ هنا أن الانفعالات تبدو وكأنها تتطلب مستويين من المعرفة وهما تفسير بالمعنى المباشر، وفى الوقت نفسه الوعى بحالة نظام البناء وعلاقته ب"العالم الخارجى"، وعلى نحو ما فإن هذا التفسير للانفعالات يؤدى بنا إلى صعوبة فيما يتعلق بالنظرية، حيث يبدو أن الحصول على معرفة "العالم الخارجى"، والذى ما يبدو ضروريا لتقييم حالة نظام البناء، لا يتم إلا من خلال نظام البناء نفسه.

وتوجد مشكلة أيضا فيما يتعلق بذلك وهى أنه إذا كان كل وعينا متعلقا بنظام البناءات، فكيف يتم تسجيل المعلومات التى تتحدى البناءات الحالية؟ ومن ثم كيف يحدث التغيير؟ وكيف يمكن أن تكون "التبادلية البنائية" ممكنة؟ ويبدو الأمر هنا بأن وجود نظرية فى الوعى هو أمر ضرورى.

المربع ٣-٢ النظرية المعرفية والمثلية الجنسية

إذا نظرنا إلى البحث حول العمليات العقلية المعرفية كى نعثر على نتائج تتعلق بالمثلية الجنسية، ستصيبنا خيبة الأمل. فحتى الجوانب الدقيقة من تفعيل المعلومات لا يتوقع أن تتباين بحسب تباين الميل الجنسى للأفراد - وإذا وصلنا لهذا الاكتشاف، فلن يكون ما يمكن أن تعنيه المثلية الجنسية واضحا. ولكن الأنواع الأخرى من البحث المعرفى، تلك التى تنظر إلى صور المعرفة الفعلية، تقدم بداية المنحى فى تناول التوجه الجنسى.

كان كيلى سيتوقع، فى خضم بنى وعناصر منظومة البناء الخاصة بالشخص، تخطيطا للاتجاهات البينشخصية والتفضيلات - والتى يكون بعضها جنسيا - والتى ستصف على أقل تقدير "العالم العقلى" للشخص المثلى. وبالتحديد: يمكن النظر للتوجه الجنسى غالبا فى الطريقة التى يفسر بها الشخص الآخرين فيما يتعلق ببنية "جذاب لى".

وليست هناك نظرية عن تطور التوجه الجنسى (شاذ أم طبيعى)، ولكن على الأقل تستطيع نظرية البناء إمدادنا بالروابط القائمة، فى الحالة الفردية، بين العالم الجنسى والأبعاد الأخرى للبيئة التى تم تفسيرها. ونظرا لأن المثلية الجنسية - وخاصة مثلية الذكور - ما زالت مقبولة بشكل متناثر هنا وهناك فقط فى مجتمعنا حاليا، فإننا قد نجد كذلك علامات الإنكار وعلامات تنصل الشخص من مفهوم الذات "المثلية" - التبعات المعرفية للوصمة الاجتماعية. كما يمكن أن يحدث تمزق لنظام البناءات الشخصية للفرد، مصحوبا بضغوط انفعالية. على حين على المستوى النفسى، يكون السؤال متعلقا بمسألة قبول الذات.

أوجه النقد:

يمكن أن تتبع المعارضة فيما يتعلق بِكَوْنِ نماذج العمليات المعرفية وصور المعرفة **اصطناعية**، وفى هذه الجزئية الرئيسة، ينظر علماء النفس الإنسانيون لنمذجة العمليات المعرفية باعتبارها غير مرضية. ويمكن النظر إليها باعتبارها افتراضا سابقا لنظرة آلية للسلوك البشرى. وبالمثل، فى نظريات من قبيل نظرية كيلى، يكون تمثيل أثاث العقل عن طريق نوع من نموذج المعرفة الخاص بالدلالة، والذى يمنح تفسيرا لفظيا فائق التنظيم ومفرط الوضوح للحقل النفسى.

ويعد **دور الوعى** فى المنحى المعرفى غامضا. فقد رأى كيلى وبارتليت الوعى باعتباره نوعا من الانعكاس والاختيار. حيث تكون التنفيذية المركزية فى تفسير باديدلى للذاكرة العاملة مرادفة للوعى بشكل واضح (لو أن باديدلى قد أقر بذلك). وإنه لأمر غريب أن تؤخذ ظاهرة رئيسة كالوعى باعتبارها أمرا مفروغا منه، فى حين تعامل مثل هذه التفاصيل الهينة مثل نوع الترميز فى الذاكرة طويلة المدى بهذا القدر الكبير من الاهتمام.

وهناك ثنائية مؤكدة فى النظرية المعرفية، وتشير الثنائية فى هذا السياق إلى الفصل التقليدى بين العالم الخاص العقلى الذاتى للفرد، وبين العالم الخارجى المادى العام. وقد أكد نيسر (Neisswr, 1967) تحديدا على وجود نظرة معرفية ثنائية:

> لا شك فى أن هناك عالمًا حقيقيا... ورغم ذلك، فإننا لا نملك اختراقا فوريا مباشرا لهذا العالم، ولا لأى من خصائصه.... فإن كل ما نعرفه عن الواقع يتم التعامل معه عبر وسيط، ليس أعضاء الحس فحسب، ولكن عن طريق الأنظمة المعقدة التى تفسر المعلومات الحسية وتعيد تفسيرها. (ص٣).

وقد كانت استجابة سكينر، وهو عالِم السلوكية الذى سأشرح معاداته المطلقة للثنائية فى الفصل التالى؛ كانت مباشرة تجاه "وهم العالم الثنائى" هذا، حيث يقول:

"افترض أنه قد تم طلاء الفصوص الخلفية للمخ لشخص ما باستخدام سائل فوتوغرافى خاص، والذى أسفر عند تطويره عن نسخة مقبولة لاستثارة بصرية حالية. على جوانب عديدة، سيعتبر ذلك الأمر فتحا مبينا فى علم فسيولوجيا الرؤية. ولكن لن يكون هناك ما هو أكثر كارثية منه، ذلك أنه بالنسبة لنا سنضطر إلى أن نبدأ من جديد تماما، ونسأل كيف يرى الكائن البشرى صورة ما فى قشرته المخية الخلفية.... إنه لأكثر ملاءمة لكل من الشخص وعالم النفس السيكوفزيولوجى ألا يتم نسخ العالم الخارجى أبدا - ذلك إذا كان العالم الذى نعرفه هو ببساطة العالم القائم حولنا. ويمكن قول الشىء نفسه على النظريات وذلك حسب كيفية تفسير المخ للإشارات المرسلة إليه، والتى فى بعض معانيها تعنى إعادة بناء المثير الخارجى. فإذا كان العالم الخارجى يتجمع بالفعل فى عملية التحويل، ولكن يعاد بناؤه لاحقا فى المخ، فيجب أن نبدأ الأمر برمته من البداية ونفسر كيف يرى الإنسان ذلك البناء المعاد تركيبه. (Skinner, 1964: 87)

يعانى علم النفس المعرفى عموما من حقيقة أنه عند محاولة صناعة نموذج التمثيل الذاتى "الداخلى" لأحد جوانب العالم الخارجى بشكل مكافئ، نجد أنه من المتوجب علينا تصدير كل تعقيد العالم الخارجى إلى العقل.

الخلاصة

كيف يرى علم النفس المعرفى الطبيعة الإنسانية؟ لقد عالجت السؤال باستخدام المجموعة المعتادة من التصنيفات.

الوعى: كعملية، أن تكون واعيا هو أن تكون لديك القدرة على تفسير العالم. ويتحكم فى تفسير حدث ما بناءات أو مخططات يتم تمثيل هذا الحدث عقليا من خلالها. ولكن "التبادلية البنائية"، والأفكار المكافئة عن الخيار المعرفى تشير إلى أن الفرد يستطيع مراجعة بنائه للأحداث – ويظل ما إذا كان ذلك قد تم بإرادة الشخص أو بدون إرادته أمرا غير واضح.

الذات: لا يوجد مكان محدد "للذات" فى نماذج العمليات المعرفية. وقد نحّى بارتليت جانبا – وبشعور بالانتصار– فرضية "الذات الواحدة الأساسية، والكامنة خلف كل خبرة". إن الذات هى مفهوم، والذى يكون عرضة للعمليات البنائية شأنها شأن أى شىء آخر فى عالم الشخص. ويعد مفهوم ذات الشخص ذى أهمية هائلة، ولكنه لا يحوز أى نوع آخر من التمثيل المعرفى داخل نظام المعرفة.

الجسد: الجسد هو عنصر أو مجموعة معقدة من العناصر داخل عالم الفرد. ولا يسلم علم النفس المعرفى بوجود أى علاقة خاصة يمكن أن يحوزها الشخص مع جسده.

الآخرون: ليس هناك سبب نظرى محدد فى علم النفس المعرفى ليحوز الآخرون أية كيفية مختلفة عن غيرهم من الموضوعات الموجودة بالعالم المادى. ولكن توجد بناءات مركزية ومتقنة للمخططات تتعلق بالأشخاص، وهو ما قد يكون راجعا لأهميتهم لسعادة الفرد، ولهيمنة دور الآخرين فى الأحداث المهمة للخبرات اليومية.

العالم المادى: تتم الاستجابة له بطريقة تحددها بناء الشخص له. حيث لا يتصرف الشخص "مباشرة" فى الاستجابة للملامح "الموضوعية" للعالم، وإنما عبر تفسيره له.

المزيد من القراءات:

قدم عدد من الباحثين البـــارزين فى علم النفــس المعــرفى ملخصات للمجال. كان أولهم هو نيسر.

- Neisser, U. (1967). Cognitive Psychology, New York: Appleton-Century-Crofts.

وأحدثهم هم:

- Anderson, J.R. (1990). Cognitive Psychology and its Implications (3rd edn), New York: Freeman.
- Lindsay, P. H. and Norman, D.A. (1972) Human Information Processing. An Introduction to Psychology, New York: Scademic Press.
- Hampson, P.J. and Morris, P.E. (1996) Understanding Cognition, Oxford: Blackwell.

وعمليا، فإن كل النصوص العامة حول الشخصية فيها بعض الإشارة لعمل كيلى (لا تعد دوما نصوصا معرفية).

- Kelly, G.A. (1955) The Psychology of Personal Construct (2 vols), New York: Norton (reprinted, 1991, London: Routledge).
- Bannister, D. and Fransella, F. (1986) Inquiring Man: The Theory of Personal Constructs (3rd edn), London: Routledge.
- Burr, V. and Butt, T. (1992) Invitation to Personal Construct Psychology, London: Whurr.

الفصل الرابع

... ما لا يمكن فصله عن العالم

سلوكية سكينر الجذرية

بشكل **تاريخى**، بزغ **علم النفس المعرفى** نقدًا للسلوكية **المنهجية** - وهى الفكرة القائلة بأن العمليات العقلية لا يمكن أن تكون موضوعا للدراسة العلمية؛ لأنها ليست أمرا يمكن ملاحظته. لقد بدأ علم النفس المعرفى فى تأكيد حقيقة العمليات الداخلية، مما أدى إلى القيام بدراسات عن الإدراك والذاكرة والتفكير وما إلى ذلك. لكن سكينر لا يعد سلوكيا منهجيا، إذ كان عازما بقوة على مناقشة التفكير والإدراك وباقى الموضوعات السابقة. وقد كونت وجهة نظره نقدا للمنحى المعرفى لهذه الموضوعات، وخاصة ثنائيتها. إن أفضل وصف "لما داخل الرأس" هو أن الأحداث الكيميائية والكهربية تحدث هناك فى الظلام، لكنه بالتأكيد ليس المكان الأمثل للبحث عن الملامح الأساسية للطبيعة الإنسانية، لذا فمن الصائب اعتبار سلوكية سكينر نقدا معاصرا للمعرفية - وهو نقد سيفضى طبيعيا إلى الفصل التالى.

وقد احتفظ سكينر (B. F. Skinner, 1905-1990) بدفاتر ملحوظات غير رسمية عن آرائه وتفسيراته لطيف واسع من الأمور؛ وتعد هذه المذكرات الموجزة (Skinner, Notebooks, 1980) ممتعة جدا من وجهة نظرى، ذلك أنها تظهر المؤلف وهو يحاول فهم الأحداث اليومية داخل إطار عمله الخاص، ويهيئ مدخل هذا الكتاب المشهد لبحثنا فى منحى سكينر عن

الطبيعة الإنسانية. فهو يؤكد (Skinner, 1980: 333) أنه لم يكتب كتابه "ما وراء الحرية والكرامة" (Beyond Freedom And Dignity, 1971)! ولكنه بالأحرى يرى أن ذلك الكتاب ما هو إلا نتاج موهبته الجينية الطبيعية وتاريخه الشخصى "الذى يعمل بداخله". ما الذى قد يعنيه ذلك؟ لقد كان سكينر بالطبع هو مؤلف الكتاب. فقد كان اسمه على غلاف الكتاب، كما لا يعد انتحاله له أمرا واردا هنا. لكن ما كان يقصده سكينر هو أن أى شخص متصل مع شبكة الأسباب والنتائج الموجودة فى العالم ككل، وأن محاولة علم النفس فصل "النفس" عن نشاطها إنما هو أمر فى غير موضعه. بل الأكثر من ذلك أنه يقصد أن الشخص ليس هو من ينشئ "نشاطه"، ولكن يمكن النظر إليه (الشخص) ببساطة باعتباره المكان الذى يتفاعل فيه مدى واسع جدا من المتغيرات. وبهذا المعنى، لا يكون لكتاب "ما وراء الحرية والكرامة" مؤلف.

ما كان سكينر يحاول فعله

يعد سكينر **عالم نفس مادى**، وعلى الرغم من أن علم النفس علم بيولوجى، فإن انتظار نتائج من دراسات عن الميكانيزمات الجسدية الداخلية قبل تحديد بحث السلوك يعد أمرا إيجابيا ومدعما. فالشخص جزء جوهرى من تدفق الأسباب والنتائج فى العالم المادى ككل، لذا يجب أن يتحول الاهتمام بعيدا عن "داخل" الفرد، أو بالأحرى فإن داخل الفرد وخارجه هما جزآن متساويان من العالم.

فى مذكرة موجزة من دفاتر الملاحظات يوضح سكينر وجهة نظره بشكل جلى. حيث يشير فى تعليق له على إحدى قضايا القتل الجماعى إلى حقيقة أنه قد وجد أن القاتل مصاب بورم فى المخ. لكنه يرفض فكرة أن الورم كان هو سبب السلوك الإجرامى.

"يقترب والد الصبى ولكن عن غير عمد من الأسباب الحقيقية. حيث وصف نفسه بأنه مدمن لاستعمال المسدسات.. وأنه ربى ابنه على إطلاق النار، وقد التحق الولد بالبحرية وتعلم إطلاق النار مرة أخرى. ولكن التاريخ البيئى قد استرعى بعض الملاحظة. حيث كانت الروايات الخيالية الذهنية والجسمانية أمرا منتشرا. وأيا كان تأثير الورم، إن كان من تأثير له، فإنه لم يتسبب فى سلوك الاستيلاء على

مستودع من الأسلحة والذخيرة إلى أحد الأبراج ويمترس الأبواب ويطلق النار على أناس أبرياء..." (Skinner, 1980: 4)

يجد السلوك مصادره فى "السيطرة على صور القوة فى البيئة". ربما كان للورم بعض التأثيرات الميسرة للسلوك الفعلى للقاتل، لكنه لا يستطيع تفسيره مطلقا.

ويمكننا القول بشكل قاطع: إن سكينر قد سعى لتطوير منحى كان معاديا للثنائية anti-dualism. بحيث لا تكون هناك ثغرة ما بين العقل والعالم المادى (انظر: Kvale & Grenness, 1967; Valentine, 1992). وقد واجهتنا بالفعل مشكلة الثنائية عند النظر إلى علم النفس المعرفى، حيث يكون العالم الخارجى مرتبطا بشكل ما بنشاط عقلى داخلى شديد التميز. وفى رفضه لذلك الأمر، اعترف سكينر بدور الموهبة الجينية الطبيعية للشخص، ولكنه أكد أن العوامل الرئيسة التى تفسر السلوك هى عوامل بيئية بالأساس. ولكن يمكن النظر إلى "البيئة" باعتبارها تتضمن الجسد، كما تجب تنحية دلالات الكلمة التى تشير إلى "الخارجى" باعتباره المقابل "للداخلى" جانبا. ويجب أن نتذكر أن البيئة تشير إلى المناطق الموجودة داخل الجلد (الجسد) مثلما تشير إلى ما يحيط بالجسد. حيث يعد كلٌّ من الشعور والأفكار سلوكا لدى سكينر.

يستلزم موقف سكينر غير الثنائى رفضا "لوهم العالم المزدوج" – بمعنى ثنائية العالم الخارجى الموضوعى المادى مع نسخة داخلية ذاتية نفسية له. حيث يحتفظ أغلب علماء النفس بهذا النموذج الثنائى، من ذلك مثلا ما يتعلق بالإدراك الواعى باعتباره تفسيرا للأحاسيس البدنية. حيث يرفض سكينر (١٩٦٤) هذه النظرة، وذلك كما رأينا فى الجزء النقدى الخاص بالفصل السابق.

وهناك ملمح آخر للنظرة الثنائية وهو "تشعب العوالم الشخصية والعامة". حيث أشار سكينر إلى أن هناك افتراضًا واسع الانتشار لامتلاك الشخص لنوع خاص من الاختراق لـ"عالمه الداخلى" الخاص، والذى يختلف عن كيفية معرفته بما يحيط به (والذى يتضمن الآخرين). وقد رفض سكينر هذه الفكرة. حيث رأى سكينر أننا نعرف العالم الداخلى من خلال العمليات نفسها التى نعرف بها العالم الخارجى. ذلك أن العالم الداخلى "الخاص" لا يختلف فى النوع عن العالم الخارجى "العام".

المفاهيم الرئيسة للسلوكية الأصيلة

التشريط الاستثابى: الاستجابات، المثير، التعزيز

خذ هذا المثال من دفاتر الملاحظات، حيث كتب سكينر (Skinner: 162-163) تقريرا عن ملاحظته لرجل فى أحد المطارات، والذى يبذل أقصى ما فى وسعه ليريح طفله الذى يبكى. فى البداية، كان سكينر متحيرا من سبب البكاء، لكن الأمر غدا جليا بعد قليل. ففى كل مرة يبدأ الطفل فيها بالبكاء، كان الأب يستجيب "بتحريكه من ذراع لآخر، ومداعبته، أو يقذفه فى الهواء". لقد كان الأب "يعزز" بكاء الطفل دون أن يدرى.

فى وصف سلوك مثل بكاء الطفل، يبدأ عالم النفس السلوكى الكلاسيكى فى تحديد حركة معينة - عامل استثابى - وهى استجابة عفوية تعمل على البيئة. ربما يكون الطفل فى البداية قد عبر عفويا عن "بكاء أولى". سيقع مثل هذا العامل الاستثابى بالتأكيد فى وقت محدد، وعندما يحدث ذلك يكون ساعتها قد حدث تشريط لمثيرات محددة، ففى المثال الخاص بسكينر، الطفل على ذراعى الوالد، وهناك حالة على هامش الأمر وهى أن الأسرة "تنتظر". نظرا لهذا التشريط للمثيرات، فقد ينجح العامل الاستثابى عن طريق الظروف البيئية التى تتشارط معه - والتى تكون بذلك ناتجة عنه. لقد كانت الأفعال المختلفة للوالد تحدث بشكل اشتراطى مع بكاء الطفل، وبمجرد أن يبدو سلوك الأب ذا تأثير على تقوية سلوك الطفل الاستثابى، فإنه يطلق عليه ساعتها سلوكا معزِّزا، فعندما يحدث هذا النوع من الأحداث، يكون السلوك الاستثابى قد تم تدعيمه بتعزيز اشتراطى، عندئذ:

- تسمى هذه العملية بالتشريط الاستثابى. وهى نوع من الاستجابات التى تتأثر بما يترتب عنها (النتائج).
- يقال: إن الاستجابات تكون تحت سيطرة المثيرات، ففى وجود ظروف مشابهة (لا نستطيع، دون وجود المزيد من الأدلة، تخمين الملامح المحددة لوضع الطفل الذى كوَّن مثير البكاء) تتم استثارة السلوك مرة أخرى.

● يتبع تشريط البيئة الاستجابة المرتبطة به (المتشارطة معه) (فى حالتنا هذه، تصرفات الأب "لإراحة" الطفل) ويقال على ما كان له تأثير فى تقوية هذه الاستجابة أنه عزز السلوك.

التشكيل والتسلسل

الآن، وكما أشرت، ربما لم تكن الحالة الأولية للعامل الاستثابى بكاء تمامًا، وإنما بعض الأصوات غير ذات الدلالة. ولكن من خلال التشكيل، يمكن أن تزداد حدة السلوك - حيث ستستثير تصرفات الوالد المزيد من البكاء "المتحمس".

ولكن الأمر الأكثر أهمية أن هناك نوعًا معقداً من السلوك يمكن أن يتم تعلمه، والذى قد يبدأ من حركة شديدة البساطة. فمثلا، تصبح المحاولات الخرقاء الأولية فى استخدام فأرة الكمبيوتر بالضغط على أيقونة ما؛ تصبح دقيقة ومنظمة خلال فترة من الوقت نتيجة لتعزيز التغذية الراجعة التى تقدمها الشاشة - أو الأفضل القول أن البيئة قد اكتسبت سيطرة مؤثرة متزايدة على السلوك استتبعها تحريك المؤشر باستخدام الفأرة. وباكتساب أى عامل استثابى مستقر للنجاح، فإن المزيد من العناصر السلوكية يمكن أن تتسلسل داخله. ويسمح التحرك المنظم للفأرة بتشريط المزيد من السلوكيات الدقيقة- ذلك أن ضغطة على اليسار على نقطة محددة على الشاشة يؤدى لإظهار القائمة، والتى بدورها يمكن أن تؤدى للمزيد من السلوك المترتب عليها.

ومن المهم أن نرى أن "التعزيز" لا يحمل نفس المعنى الذى تحمله "المكافأة". إن المحك الوحيد لتسمية موقف الاستثارة الاشتراطى بالمعزز هو أن يؤدى لتقوية الاستجابة. ولا توجد دلالات على أنه "يتم استشعاره" على أنه ممتع (إذ يتعزز البحث المتلهف عن عدو فى الأفق فى أحوال يكون الأعداء قد ظهروا فيها بالفعل - لكنه ليس أمرا ممتعا أو مكافئا بأى حال من الأحوال). وليست هناك "حالة داخلية" لدى الفرد يشار إليها بمصطلح "التعزيز".

التعزيز الإيجابى والتعزيز السلبى والعقاب

يمكننا الآن أن نرى أن أحد الآباء يمكنه أن يعزز، بشكل غير مقصود البتة، وبدقة، السلوك الذى كان يقصد منعه. لذا، فعادة ما تؤدى إراحة الرضيع عند استيقاظه وبكائه خلال ساعات الليل القليلة إلى تعزيز هذا السلوك للأسف. لذا ينصب الانتباه الرئيس لمرشدى آباء الأطفال ذوى "أنماط النوم غير الملائمة" المتعبين المجهدين الذين يطلبون المساعدة؛ ينصب على الآباء أنفسهم وليس على الأطفال. إذ يجب عليهم أن يكونوا قساة ولا يعززوا الاستيقاظ - وهى تجربة تعلم شديدة الترويع بالنسبة لهم، ولكن إذا استطاع أحدهم الصبر على تنفيذها، فإنها تكون مؤكدة النجاح بشكل عملى. وسوف ينام الطفل.

حتى هذه النقطة، فنحن لم نأتِ إلا على ذكر التعزيز الإيجابى، ولكن يمكن بالمثل تعزيز إزالة أحد مواقف المثير الكريهة. وذلك هو التعزيز السلبى. لاحظ أن موقف المثير الاشتراطى - التعزيز - لا يعد كريها فى حد ذاته كما قد يشير المصطلح. إنما تكمن سلبية الأمر (بشكل مربك) فى الموقف القائم سابقًا، وليس فى التعزيز نفسه. والحقيقة أنه بالنسبة للأبوين فى المثال الأخير يرسى بكاء الطفل فى الليل بدقة نوع الشروط السلبية التى تجعله معززا لهم لكى يريحوا الطفل. ولهذا السبب يكون انسحابهم من عملية إراحة الطفل أمرا صعبا للغاية - إذ يُحرَمون هم أنفسهم من التعزيز السلبى.

وعادة ما نسمى الموقف الذى يكون فيه الموقف الكريه اشتراطيا على السلوك "عقابا"، والذى يختلف عن التعزيز السلبى. ويرى سكينر العقاب باعتباره أمرا غير فعال فى عملية التعلم. ويظن عامة الناس عادة أن العقاب سيخفض قوة السلوك السابق. ولكن حتى لو كان قد لوحظ أن العقاب يفعل ذلك حقا، فليس من الواضح بدقة ما هو الأمر الذى تم تعزيزه - إذ من المشهور أن العقاب هو ما يعلم المجرم فى بعض المواقف المهمة تجنب "القبض عليه"، لكن الحقيقة أن الشواهد ضعيفة على أن العقاب يخفض قوة الاستجابة فعليا. ويبدو أن سكينر يرى أن العقاب فقط "يدفن الاستجابة تحت الأرض"، فى حين يبقى السلوك موجودا داخل مخزون الشخص. فما يستلزمه

الأمر فعلا هو أن تكون الاستجابة قد انطفأت. ولا يستدعى ذلك أى نوع خاص من المثير الاشتراطية، ولكن الأمر ببساطة ألا يتم تعزيز الاستجابة. أى بتعبير آخر أن تجاهل السلوك غير المرغوب عادة ما يكون هو التكنيك الملائم للأمر، وليس العقاب. وبشكل نموذجي، فيجب ألا يتم تكوين المواقف لكى تؤدى لإحداث السلوك غير المرغوب.

جداول التعزيز: النسبة، الفاصل الزمنى؛ الثابت، المتغير

يولى سكينر تركيزاً كبيراً على تكرار توصيل صور التعزيز وأسلوب هذا التوصيل، فى أحد أنواع الأقفاص التجريبية (والذى يسميه الآخرون "صندوق سكينر") والذى يوزع فيه عددا من أطباق الطعام بتكرار يرتبط بضغط الفأر على إحدى الروافع، ويمكن توصيل تعزيز عملية الضغط بعدد من الطرق. ويمكن أن يظهر الطعام بعد عدد معين من مرات الضغط (جدول نسبة)، أو بعد مرور مدة زمنية معينة (جدول الفاصل الزمنى). وهناك العديد من البدائل لجداول التعزيز هذه. وحتى أنواع النسبة أو الفاصل الزمنى ذاتها يمكن أن تتباين داخل الجداول الثابتة، وتلك التى يختلف فيها الجدول بشكل ما – وقد يكون ذلك عن طريق تمديد المدة الزمنية أو عدد مرات الضغط قبل الحصول على التعزيز، وهناك الكثير مما هو معروف عن الفروق فى المواقف التجريبية فى التأثير الناتج عن الجداول المختلفة للتعزيز (انظر مثلاً: Ferster and Skinner, 1957).

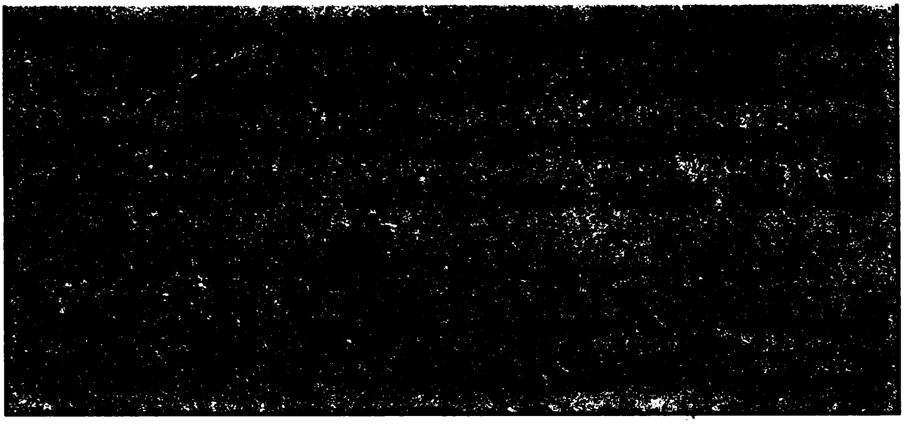
العلاقات البينشخصية والفعالية الشخصية

لم ير سكينر أية ضرورة للتمييز بين "أنواع" التعزيز. على سبيل المثال فهو قد أكد تساوى الآلة والشخص كمعلم (Skinner, 1980: 273). حيث توقع أن يكون الاثنان فعالين بشكل متماثل، وافترض دوما أنه فى كلتا الحالتين، يتم ترتيب المادة بالطريقة التى تؤدى إلى أقصى درجات الفعالية.

وبالمثل، فهو لم يكن يطيق الحديث عن "العلاقات البينشخصية" (Skinner, 1980: 262) وكأنها مساحة مميزة وغامضة من التفاعل الإنسانى. فالأمر بالنسبة له هو أن السلوك بين الأفراد استلزم فقط بعض عمليات التعزيز. فكل شخص هو جزء من موقف المثير بالنسبة للآخر، ومصدر محتمل للتعزيز. لكن لا يوجد شىء مميز حول "معنى" الأشخاص لدى بعضهم بعضاً.

كان لتفكير سكينر تأثيرات جمّة على العلاج. وباختصار، فالمعالج السلوكى يحدد بدقة ما السلوك الذى يستشعر أنه غير مرغوب، وما هو الموقف البيئى الذى يحدث فيه هذا السلوك، ويحدد التعزيز الذى يؤيده ويحافظ عليه. (يكون التركيز على الأسباب الحالية للسلوك، وليس البحث عن الأصول البيوجرافية للمشكلة). لذا، فبعد تحديد سلوك مفضل هدفًا لاستبداله بهذا السلوك غير المرغوب، والشروط المحيطة بالسلوك - وخاصة التعزيز الاشتراطى - تتم المعالجة كى يحدث تشريط السلوك المرغوب. وقد رأينا فى المثال الخاص بنماذج النوم غير الملائمة لدى الطفل كيف يمكن تنفيذ هذا العمل بصورة بسيطة. ويشير المربع ٤-١ إلى النتائج التى تلزم عن سلوكية سكينر فيما يتعلق بالجنسية المثلية.





ولعله لا يدهشنا عند النظر للبحث التقنى لسكينر عن عملية التشريط الاستثابى، أن ينظر إليه بشكل عام باعتباره منظِّرا متعلما. فأنا أظن أنه من المفيد أكثر أن نرى عمله على أنه ذو تأثير أوسع وليس إسهامًا فى دراسة لوظيفة نفسية محددة. إذ يمكن فهم سكينر بأفضل حال باعتباره قد طور نظرية نفسية شديدة العمومية تغطى النشاط الإنسانى بكليته، ويكون أهم ما فى ذلك الأمر هو المنظور الخاص بالطبيعة الإنسانية باعتبارها جزءا لا فكاك منه من الشبكة العالمية المكونة من الأسباب والنتائج. وتأتى الطريقة التى نُستوعب بها فى هذا البناء من خلال التعزيز الاشتراطى للسلوك. وكما رأينا فى إنكار سكينر نفسه - مؤلفًا - لكتاب "ما وراء الحرية والكرامة"، إذ لا يؤدى الفرد إلى إسهام "شخصى" فى العملية.

تأويلات سكينر

غالبًا ما يأخذ عمل سكينر صورة النقد للمفاهيم النفسية وإعادة تفسيرها. ونية منها فى تجنب ثنائية وجهة النظر المعرفية، فإن السلوكية الأصيلة تعد جهدًا تفسيريًا وتوضيحيًا، فهى تأويل، ويعد كتاب "عن السلوكية" ١٩٩٣ نصًا أساسيًا حول هذا الأمر.

ولأنه مطلب علمى، فإن علماء النفس المنهجيين يميلون فقط إلى اعتبار الأحداث الداخلية أمرا غير ذى وجود. ومع اتخاذ هذا القرار، لا تظهر مشكلات الثنائية؛ وذلك لأنه يتم تجاوز "حالات العقل". على العكس من ذلك، فقد واجه سكينر الثنائية وجها لوجه. حيث لا يستبعد الأحداث الخاصة، لكنه يتساءل عما إذا كانت لغة علم النفس العادية ملائمة أم لا.

"إن معرفتنا المتزايدة للسيطرة التى تمارسها البيئة... تجعل من الممكن تأويل مدى واسع من التعبيرات العقلية.... بعضها يمكن أن "يترجم إلى سلوك"، وبعضها الآخر يتم استبعاده باعتباره غير ضرورى أو غير ذى معنى". (Skinner, 1993: 17)

ويكون البحث عن أسباب السلوك فى البيئة – لذا ينتقد سكينر مرة أخرى وجهات نظر علم النفس المعرفى كثنائية:

"مع تحرك كل من البيئة داخل الرأس فى هيئة خبرة الوعى، والسلوك فى هيئة النية والإرادة والاختيار، ومع تخزين تأثيرات اشتراطات التعزيز معرفة وقواعد، يضع علماء النفس المعرفيون كل ذلك معا لتأليف صورة داخلية زائفة عن الكائن الحى، مجرد شخص بليد مخدرً، لا يختلف عن قزم كلاسيكى... إن الجهاز العقلى الذى درسه علم النفس المعرفى ما هو إلا صورة فجة من اشتراطات التعزيز وتأثيراتها". (Skinner, 1978: 109-110)

إذن، فإن سكينر يقدم منهجا تفسيريا، أى إنه يقدم تأويلات لما هو "عقلى". وسأحدد الآن بعض صور استخدامه لهذه التأويلات.

الخبرة الداخلية، والمشاعر

بالنسبة لسكينر، على الرغم من أن الجسد يكوِّن "عالما خاصا"، فإنه لا يختلف فى النوع عن بقية الكون. حيث تغدو الأحاسيس الداخلية معروفة بنفس طريقة معرفة المثيرات الخارجية. وبشكل عام، يسمى الآخرون سلوكنا بأنه "راجع إلى" مثيرات داخلية،

وبهذه الطريقة فإننا نصبح قادرين على تسمية هذه المثيرات - يمكن أن يكون العطش مثالا على ذلك. لكننا نجيد معرفة "الجزء الصغير من العالم" داخل جلدنا أقل مما نفعل مع العالم العام، وذلك لأن اشتراطات التعزيز التى تعلمنا بواسطتها لا تقبل التلاعب الاجتماعى بها بسهولة. إن الأحداث التى "يدور حولها" التعزيز لا تكون متاحة لفحص الآخرين لها. وعلى هذا، لا يكون من اليسير على الآخرين تسمية هذه الأشياء نيابة عنا، وإخبارنا بما نشعر به.

يقدم سكينر عند التعامل مع المشاعر عدداً من التفسيرات التى تربطها بالأحداث التى يمكن أن تقع فى جداول التعزيز. فمثلاً، (التعبير "توقعات محبطة" يشير تحديداً إلى حالة يحدثها توقف تعزيز مألوف) (Skinner, 1993: 58). وتقدم دفاتر الملحوظات مثالاً واقعيًا لذلك. حيث يناقش سكينر الموقف الذى فيه "يحبط موضوع موسيقى توقعاتنا" (Skinner, 1980:28) نظرًا لأن سكينر يعد الإدراك أمرًا إيجابيًا، واستجابة، فعند استماع شخص ما لقطعة من الموسيقى، فإنه لا يمتصها بسلبية، وإنما ينخرط معها بشكل إيجابى. وقد يتضمن النشاط الإيجابى الدندنة الخافتة مع الموسيقى. وربما يكون بالإشارة للبنية الموسيقية للحن. على أى حال، فعندما تتعرض توقعاتنا للإحباط، تتحول استجابتنا جيدة التعلم والقائمة على ما وصلت إليه القطعة الموسيقية حتى هذه اللحظة؛ تتحول لتصبح غير مناسبة. حيث ينحرف اللحن عن المعتاد. ومن ثَمَّ يضطرب جدول التعزيزات. وبالطبع قد يكون مثل هذا التجديد أمرا لطيفا- ولكنه سواء كان لطيفا أم محبطا - يكون الشعور به صورة من صور الاستجابة. وفى العموم فقد ناقش سكينر أن المشاعر أو الحالات الخاصة بالعقل لا تعد أسبابا للسلوك فى حد ذاتها، وإنما هى نتائج ثانوية للاشتراطات البيئية التى تعد هى السبب الحقيقى للسلوك.

وليس من قيمة هنا لكون السلوكيين الجدد قد نحو جانبا تأكيد سكينر على أن "العمليات الداخلية" مثل التفكير والشعور هى استجابات خالصة، ولا يمكن أن يكون لها تأثير حتمى على السلوك. إن هذا التحامل فى أية حالة إنما يناهض المقدمة

المنطقية الرئيسة لسلوكية سكينر التى ترى أن الفرد جزء لا يتجزأ من الكون ككل: ولو كان ذلك صحيحا، سيكون من المحتم منطقيا أن يصبح كل من المشاعر والأفكار متضمنين فى مسار السبب والنتيجة، وأنهما سينتجان أمورا مترتبة عليهما. إن لهذا التوافق فى نظرية سكينر له دلالات عميقة.

الإدراك

يقر سكينر (Skinner, 1980: 256) بوقوع إدراك خطأ يكون عائدا إلى السياق. استخدم سكينر قطعة صغيرة من الورق واقيًا لكوب القهوة الخاص به، وعندما التقط الكوب علقت الورقة بالكوب، لكنها سقطت بعد ذلك فى يده. وقد استجاب سكينر لملمس الورقة وكأنها سائل - أى نقطة سقطت من القهوة الموجودة بالكوب - وراح يجففها. كانت الفكرة التى يضمها هذا المثال هى الإشارة إلى أن الإدراك لدى سكينر هو جزء جوهرى للبناء الكلى للبيئة والسلوك، إن الاستجابة (التجفيف) هى نوع من الإدراك، إذن فالإدراك يكون تحت سيطرة مواقف المثير الأولى (القهوة المتساقطة).

وينكر سكينر الحاجة لميكانيزم المعرفة الداخلية، والتى يتم بها "تفسير" المنبهات غير المكتملة (الخام)، الذى يؤدى لبلوغ الإدراك. فقد أصر بدلا من ذلك على أن الإدراك هو استجابة الشخص للوضع القائم - الذى يتكامل مع تاريخ التعزيز ذى الصلة (الوضع تجسد "هذا التاريخ)". ليس لدينا سبب للقول بأن الفرد قد خزَّن المعلومات التى يستعيدها الآن لتفسير الدليل على أحاسيسه" (Skinner, 1993:78).

وسنرى هذه الحجة مرة أخرى فى سياق تناولنا لـ"الذاكرة".

"السلوك اللفظى"

كانت اللغة منطقة رئيسة للخلاف بين أتباع سكينر وخصومه، والتى تتركز حول السؤال عما إذا كان التشريط الاستثابى يعد تفسيرا كافيا لكيفية اكتساب الأطفال لقواعد اللغة (Skinner, 1957; Chomsky, 1959) وبرغم ذلك كانت الفكرة الرئيسة لدى سكينر هى أن السلوك اللفظى يسمح للشخص بأن يصبح على دراية باشتراطاته التعزيزية - أى أسباب أفعاله. وعلى ذلك يمكن اكتساب هذه "القواعد"، والتى ينظر إليها باعتبارها جزءًا من بيئة المثير، ومن ثم يمكنها أن تؤدى دورًا فى ضبط السلوك. فاللغة تمكن "المجتمع اللفظى اللغوى" من تطوير الأوامر والنصائح والتحذيرات والاتجاهات والتوجهات والقواعد والفلكلور والحكم والأمثال - وكل ذلك يعنى أن السلوك يندرج تحت تصنيفات جديدة من تنظيم المثيرات.

عندما يبدأ المجتمع اللفظى فى تعزيز السلوك أو عقابه (وهو ما يكون أقل تأثيرًا) على أساس تسمية الأشياء بـ"جيد" أو "سيئ"، وربما حتى عندما تضع قواعد ظاهرة للأمور، فإن ذلك يمكن أن يشكل جزءًا من بيئة المثيرات، ويساعد فى مجاراة المعايير وتعزيزها أيضا. ولكن تمشيا مع نقده العام للمعرفية الثنائية، يركز سكينر على أن "الشخص الذى يتعلم هذه القواعد ويتبعها صراحة فى أفعاله، فإنه لا يكون قد تمثلها بالفعل بعد، وحتى عندما يتعلم ضبط، ومن ثم أن يضبط ربما بشكل أكثر فعالية الاشتراطات التى تحافظ عليها الجماعة" (Skinner, 1993: 193). فلم لا يكون قد تمثلها بالفعل؟ ربما يبدو سكينر وكأنه يعترض ببساطة على صورة "التمثل". لكن هذه الصورة تتضمن أن الشخص ربما يكون متأثرا بالقواعد إلى درجة أنه أيا كانت المواقف التى هو فيها، فستكون القواعد "معه" تحكم سلوكه. وتلك هى المشكلة بكل دقة بالنسبة لسكينر؛ وهى تعريف القواعد باعتبارها قد أصبحت ملكية داخلية للحياة العقلية للشخص تميزه بشكل غير مقبول عن بقية بيئة المثيرات. والأفضل، وفقًا لسكينر، هو تجنب حتى هذه الثنائية، واعتبار أن تغير البيئة يحدث نتيجة لاكتساب القواعد.

إن المبدأ الذى أكدناه للتو وهو أن السلوك اللفظى الجديد يمكن النظر إليه جزءًا من بيئة المثيرات لشخص ما، وليس تملكية موروثة للشخص ذاته؛ يصبح مركزيا لفهم سكينر وتفسيره للتفكير.

"لقد قال أحد العلماء: إن "هناك سببًا وجيهًا للاعتقاد بأن عالم الكيمياء بأسره يمكن شرحه فى إطار الإلكترونات ووظائف الموجة التى تصف موقعها، ويعد ذلك تبسيطا هائلا للتفكير". وهو بالفعل تبسيط هائل.... لكنه تبسيط للسلوك اللفظى والعملى وليس للتفكير...لقد تطورت بيئة لفظية بحيث أصبحت الملكيات المبهمة للطبيعة تحت سيطرة السلوك الإنسانى". (Skinner, 1993: 106)

لذا فسلوك العالِم، سواء كان معززا أم منطفئا، حسبما تؤدى إليه الاشتراطات الفعلية للعالَم، قد يؤدى لاكتساب نتائج علمية جديدة. وهذه النتائج نفسها، والتى تتم تسميتها حسب استخدام الرموز اللفظية أو غيرها (وهى نفسها تكتسب بواسطة التشريط الاستثابى) يمكن أن تؤدى لصياغة إحدى العبارات التى تمثل قانونا علميا (لذا فإن بعض المعادلات تتولد، وهى تلك التى يعززها توافقها مع الواقع)، ولكن كل ذلك، وحتى السلوك عالى المستوى إلى حد كبير، يتم وصفه حسب تعزيز مواقف الاشتراطات والمثيرات. فالعالم لا يملك أية مُدخَلات شخصية للعملية. كما أن الوصف الملائم للقانون العلمى ليس أنه أمر داخلى لحياة العالم العقلية، وإنما هو جزء من البيئة.

يؤدى بنا ذلك إلى تكرار القضية المحيرة الذى بدأ به هذا الفصل، إذ من الممكن أن نرى فى إطار معنى محدد أن سكينر لم يكتب كتاب "ما وراء الحرية والكرامة". وعلى أية حال، فقد أدت العملية شديدة التعقيد التى تفضى بموجبها العديد من صور الضبط البيئى إلى أشكال متباينة من السلوك المعزز الذى يصل لذروته فى نهاية الأمر فى هذا الكتاب؛ أدت لتغيير فى البيئة لدى سكينر. لقد كان سكينر هو محل إنتاج العالم للكتاب، ومن ثم فقد كونت محتويات الكتاب جزءا من بيئته.

"معرفة كيف" مقابل "معرفة أن"

رأينا كيف تمكِّن اللغة اشتراطات التعزيز من أن تتآلف بحيث تصبح جزءا من البيئة، ومن ثم تضبط السلوك، لنتأمل حال شخص يتقيد نشاط راحته بحقيقة كون المسكرات تصيبه بالصداع. ربما يجد أن المعادلة اللفظية التى تقول أن "المسكرات تصيبنى بالصداع" قد أثرت على خططه الخاصة باستخدام الكحوليات على نحو أدى إلى تجنب تناول هذه المسكرات.

ولكن كيف غطى سكينر هذا الفرق بين ضبط المثيرات المباشرة للسلوك، ومعادلة "المعرفة" اللفظية لهذه العملية الخاصة بضبط المثيرات. السؤال هنا هو السؤال المستمر عن التمييز بين "معرفة كيف" (أو أن يكون الشخص قادرا على فعل شيء ما) و"معرفة أن" (أو وجود تفسير لفظى لكيفية أداء شيء ما). وكما عبر عنها سكينر (Skinner, 1993: 139) قائلاً: "إن المعرفة التى تجيز للفرد بأن يصنف التشريطات" هى معرفة تختلف على نحو تام عن "المعرفة التى تتطابق مع تشكيل السلوك" فإن إحداهما لا تتضمن الأخرى.

ويعبر سكينر عن ضيقه (١٩٨٠: ٢١١) من أن الأفراد ذوى الخبرة فى اتجاهات معينة من التخصصات يفترض فيهم غالبا معرفة علم النفس الخاص باتجاههم أو تخصصاتهم، لذا "فمن المحتمل أن يصف علماء الرياضيات كيفية تفكير عالم الرياضيات"، لكن معرفة كيفية قيامه بالحسابات ومعرفة طبيعة سلوك عالم الرياضيات يعد أمرًا مختلفًا.

التذكـــر

أشار سكينر إلى أن "الاستعارة المعرفية" - والتى رفضها - تشبه التذكر فى عملية تعبئة علب البطاقات أو المذكرات، إن فكرة أن الذاكرة، خاصة الذاكرة طويلة المدى، هى مسألة تخزين، وتعد عملية الاستعادة أمرا تام الاستقرار فى الخطاب اليومى،

ويستبعد سكينر كل الأفكار الخاصة بالذاكرة مثل: "تخزين المعلومات فى رأس الشخص، واستعادة المعلومات منها":

"لا يتم تخزين الاشتراطات التى تؤثر على أحد الأشخاص بواسطة الذاكرة، فهى ليست بداخلها فحسب؛ وإنما هى ببساطة تغيرها. ونتيجة لذلك، يتصرف الكائن الحى بطريقة خاصة تحت أنواع محددة من سيطرة المثير. وتكون المثيرات المستقبلة مؤثرة إذا شابهت المثيرات التى كانت جزءا من اشتراطات سابقة. فأن يتم تذكيرك بشىء ما يعنى أن تكون أكثر احتمالية للاستجابة له... (Skinner, 1978: 109)

إن رفض الثنائية يعنى بالتأكيد أن الحالة الحالية للشخص فى البيئة هى نتاج لأحداث سابقة، لكن هذه "الذكريات" هى ملكية للبيئة وليس العقل. وهناك العديد من الأمثلة فى "دفتر ملاحظات" سكينر عن التذكر، والمفسرة جميعها فى سياق وحدود بيئية. حيث يخبرنا عن إحدى المناسبات، والتى يبدو أنها تستدعى عفويا بعض الأحداث من طفولته، ولكنه يلاحظ لاحقا حركة زوجته فى المطبخ. إن هذه الجلبة تحفل بالذكريات والتى خلقها نشاط والديه المنزلى منذ سنوات مضت، تقدم أساسا بيئيا للاستجابات العفوية الواضحة الخاصة ب"التذكر" (١٩٨٠:٤٥). بالمثل أيضا، كانت قدرته على عزف الساكسفون بعد سنوات عديدة من تجاهله له هى وظيفة للشخص فى البيئة: كان السلوك هو التذكر، وكان موقف المثير الذى سبب السلوك هو وجود الساكسفون الجاهز للعزف عليه بين بيديه (المرجع السابق: ٣١٣-٣١٤).

المعرفة الذاتية والحرية

من الواضح أنه بالنسبة لسكينر، يعد الافتقار للحرية أمرا بديهيا؛ إذ يمكن تفسير سلوك الشخص فى حدود القوى الحاكمة فى البيئة.

"فالشخص الذى يؤكد على حريته بالقول" أنا أحدد ما الذى سأفعله تاليا، يتحدث عن الحرية من موقف حالى أو فيه: فإن الضمير (أنا) الذى يبدو أنه يملك

خيارا هو نتاج تاريخ لا يكون حرا فيه، والذى يحدد فى الحقيقة ما الذى سوف يفعله الآن" .(Skinner, 1978: 168)

إن كتاب "ما وراء الحرية والكرامة" ليس عمله الخاص بمعنى أنه هو من وضعه أو ألفه بالمعنى الأساسى للتأليف، فالشخص هو نقطة تتداخل عندها جملة من متغيرات العالم المادى، ويكون السلوك النهائى هو نتاج تعزيز الاشتراطات:

نحن نثنى على الناس أو نلومهم وكأنهم مسئولون عن أفعالهم، وأنهم على صواب أو خطأ، محل إعجاب أو محل ازدراء، لكن أى تغيير ناتج عن ذلك يكون تبعا اللوم أو الثناء، والذى يكون أمرا خارج نطاق الفرد، إن كلا من اللوم والمدح يتعرف الفرد "باعتباره فاعلاً"، ولكن لا حاجة للقول إنه هو "المُنشئ". (Skinner, 1980: 306-307)

وبرغم أن سكينر لا يعد ذلك عذرا لقول الفرد "هذا هو ما أنا عليه" عند مواجهته بسلوكه غير المرغوب. لكنه من الصائب أن سكينر سيرى ذلك محاولة غير مجدية لتغيير "الذات" (على الرغم من أن هذه الكينونة قد تم تفسيرها)، لكنه أشار إلى أنه ما دام سلوك الفرد نتاجًا لتاريخ من التعزيز، فمن الممكن تنظيم الموقف لتجنب الظروف التى تسبب السلوك السيئ، أو تغير الاشتراطات المعززة، لذا فإن انعدام الحرية، كما تبين لنا، لا يحول دون تغيير السلوك.

وبقدر ما نكون على دراية بسلوكنا الخاص وبالاشتراطات التى نحن عرضة لها، فإن ذلك يرجع إلى تطبيق المسميات اللغوية، إن المعرفة الذاتية هى محاولة لفظية لتحديد القوى المسيطرة فى البيئة، والتى يتعرض لها الفرد. كذلك ربما تكون المعرفة الذاتية مضللة بسبب الأفكار غير السلوكية حول ماهية تصرفات الفرد الفعلية (أعنى أنها حرة؛ وأنها راجعة لسمات شخصية معينة من النوع الداخلى، وهكذا).

أوجه النقد

يقال: إن السلوكية **تجاهلت اللاشعور، والشعور وحالة العقل**. ولكن كون سكينر يرى أن السلوكية التقليدية لم تتجاهل الوعى فى الحقيقة. فإن سكينر يعنى بمقولة "أن تكون واعيا" أن يستجيب الشخص إدراكيا أو بواسطة الشعور لتلك المثيرات البيئية التى يكون لها تاريخ من التعزيز. بالإضافة إلى ذلك، يغدو الشخص واعيا بمعنى آخر وذلك عندما يرتب الآخرون - مجتمع لغوى - اشتراطات تسمح للشخص "ليس بأن يرى موضوعا ما فحسب، ولكن يرى أنه يراه". وهكذا يكون الوعى نتاجًا اجتماعيًا.

إذن، فهناك معنى لكون سكينر قد منح تفسيرا سلوكيا للوعى، وإن كان هذا الفعل من وجهة نظرى على أية حال تتجاهل المعنى الحقيقى للوعى - وهو الحضور الشخصى للفرد فى عالمه، والذى يتعذر اختزاله، ولا يعلم سكينر شيئا عما قد نطلق عليه مصطلح "جوانى".

وبالمثل، فقد تعرض سكينر للنقد لقوله **بعدم وجود دور حقيقى للذات** أو معنى للذات. لذا فهو يدافع عن الذنب ببسالة - لكنه ينكر أى قيمة لهذه الأفكار.

> كل الأنفس نتاج لتواريخ جينية وبيئية... ليس هناك مكان فى الموقف العلمى للذات باعتبارها منشئا حقيقيا للتصرف، أو مبادرا بالفعل. (Skinner, 1993: 248)

ويمكن معارضة هذه النظرة بالنظرة الأخرى التى تؤكد أننى لست نقطة الالتقاء بين ما لا يحصى من الفعاليات السببية التى تحدد السلوك، ولى دور أساسى فى الفعل. لكن تعد معارضة سكينر فى قوله بتعرف الشخص باعتباره فعالا أكثر جوهرية من التأكيد على معرفة الشخص باعتباره موضوعا، يشبه ذلك النقطة التى طرحتها للتو حول جوانية الوعى. هناك شىء يتعذر اختزاله ويتعذر الهرب منه يتعلق بطبيعة الإنسان باعتباره يملك أو يحوز عالمه الذاتى. هذه الحقيقة الأساسية تصعب تسميتها صعوبة غير متوقعة. وقد حاول بعض الفلاسفة أحيانا القيام بذلك،

وسنرى فى الفصل التالى التركيز الذى وجهه نظر سارتر إلى هذا الموضوع. والنقطة المهمة هنا ليست ما إذا كان سكينر قادرا على تقديم تفسير سلوكى للمعرفة أو الذات، ولكنها تتمثل فى أنه لم يشر فى أى نقطة من عمله إلى أن الكائن البشرى يجب أن يكون شيئا (ذات) توجد المعرفة من أجله.

وفقًا لسكينر، لا يؤخذ التعزيز باعتباره مكافأة عاطفية، ولكنه كذلك لا يكون تغذية راجعة بمعنى كونه دليلا للفرد على أن نياته قد تم تحقيقها. ولكن يكون الموقف الذى أشارت إليه هذه الأفكار العقلانية موجودا بين أغلفة "التعزيز". ويبدو أن المفهوم يغطى عددا واسعا جدا من الأنواع المختلفة من توابع السلوك التى يجب الاعتراف بها وتمييزها، وقد تعرض اقتصار اهتمام سكينر على التشريط الاستثابى باعتباره المبدأ الواحد والوحيد للسلوك الإنسانى لنقد واسع. لقد عُرِضت مراجعة تشومسكى للسلوك اللفظى، والذى يتم فيه اكتساب ملامح اللغة؛ عرضت باعتبارها دليلا للاتجاهات غير المتعلمة فى الطفولة لتجريد القواعد المتعلقة بالنحو والصرف اللغويين، وكانت هذه المراجعة على نحو خاص مدمرة لموقف سكينر.

كان سكينر عنيدا فى ضرورة أخذ وجهة نظر "برانية" عن الشخص. وقد تجنب وصف **الخبرة من وجهة نظر من يمر بها** - ما يمكن أن نطلق عليه وجهة نظر ظاهراتية وحتى لو تزايد تناول البيئة بصفة تتضمن تاريخ الشخص من التعزيز، فتظل موضوعية. ولكن المنحى الوحيد الذى يمكن أن يتخذه الباحث أو المعالج نحو بيئة الفرد هى الإشارة لاستجاباته الذاتية، ونتائجه، مثلا أن العالم خارج المنزل "مهدد" لذلك الشخص الذى يعانى من "رهاب الخلاء". والحقيقة أن البيئة تغدو مشبعة بالمعنى الشخصى. ويمكن تقديم الحجة على أن "المثيرات" التى تؤثر على الشخص لم تعد (هذا إن كانت يوما) منظومة من "المتغيرات" المتميزة، ولكنها عالم حياة يصنع من خلال شبكة من المعانى.

ملخص

جوهر الأمر، أن البشر بالنسبة لسكينر مميزون عن الكيانات الأخرى فى الكون فقط فى أنهم على وجه الخصوص أكثر عرضة للتعزيز، ولهذا السبب يكون سلوكهم، وعلى التحديد، متأثرا بالبيئة.

الوعى: يعنى القابلية للاستجابة للمنبهات بسبب تعزيزات سابقة، ولا يشير ذلك للوعى الشخصى بامتلاك الخبرة، كما لا يكون الفرد الواعى فعالا (بمعنى: أنه الأصل الفعال لسلوكه)، فالشخص ببساطة هو محل التقاء العديد من المتغيرات التى تسبب حدوث السلوك.

الذاتوية: يقدم الآخرون اشتراطات معززة، والتى تنشأ الذاتوية بواسطتها (كوصف للذات). ولكن فكرة الذاتوية باعتبارها تتضمن "جوانية" – ذات الفرد باعتبارها الموضوع الشخصى للخبرة – لم يقر بها سكينر.

الجسد: هو موضوع مهم بالنسبة لسكينر، ذلك أنه يمثل الفرد كيانا بدنيًا والذى يعد جزءًا من العالم المادى، ويكون متاحا للسيطرة البيئية عبر إثابات التعزيز. لكن لا يجب النظر إلى الجسد باعتباره يضع تمييزا بين العالمين "الداخلى" و"الخارجى" للفرد.

الآخرون: فى "الوحدة اللفظية" يكون الآخرون محددين للفعل. والآخرون على أية حال ليسوا شيئا مميزا بمعنى أنهم يملكون أهمية مميزة ولا تبارى بالنسبة للشخص. فالمثيرات والمعززات الأخرى تحوز مكانة مكافئة لمكانتهم.

العالم المادى: العالم هو جماع المثيرات التى تضبط السلوك، ويمكن تفسير السلوك بالكامل فيما يتعلق بأفعاله السببية. لكن عالمى الخاص متفرد هو الآخر من حيث إننى فقط الذى كنت عرضة لقدر معين من إثابات التعزيز الخاصة بى.

المزيد من القراءات

المصدر الكلاسيكى لسكينر هو:

- B. F. Skinner's (1953) Science and Human Behaviour, New York: The Free Press.

وهناك دفاع لاحق عن وجهة نظره فى:

- Skinner, B. F. (1993) About Behaviourism, London: Penguin.

- Kvale, S. and Grenness, C. E. (1967) "Skinner and Sarter: Toward a radical phenomenology of behavior?" Review of Existential Psychology and Psychiatry, 7, 128-148, and Blackman, D. E, (1991) "B. F. Skinner and G. H. Mead: On biological science and social science " Journal of the Expermental Analysis of Behaviour, 55, 251-265,

قارن الاثنان بين سكينر والمؤلفين الآخرين – وقد وجدا مجالات مثيرة للتوافق.

- Richelle, M. N. (1993) B. F. Skinner: A Reappraisal, Hove: Erlbaum.

تقدم تفسيراً متعاطفاً ورصيناً.

الفصل الخامس

الوعى الفردى

حُرٌّ قَلِقٌ فى عالمٍ بلا معنى

كما أشرت فى مقدمة الكتاب أنه من الصائب فى كتاب يتناول تنوع وجهات النظر المتعلقة بالطبيعة الإنسانية أن يأخذ فى اعتباره الكُتَّاب الخارجين عن نطاق مجال علم النفس، أو حتى خصومه. وهناك أفق محدد لمن ينتمون لمجال علم النفس لن يتحداه إلا من هو خارج نطاقه. إن الوجودية، وهى الفلسفة التى حددها جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre, 1905- 1980) تهاجم اتجاه مجال علم النفس (بالرغم من أنه من الحقيقى أيضا أن لها تأثيرا كبيرا فى علم النفس الإنسانى).

يرفض قائد الوجودية علم النفس فى الكلمات التالية: "بصراحة تامة، أنا لا أعتقد فى وجود علم النفس، لم أعتقد يوما فى وجوده، ولن أعتقد ذلك مستقبلا" (انظر: Schilpp, 1981: 38). فكيف يمكن أن يكون سارتر قد فهم علم النفس، إذا كان قد أدى به إلى إبعاد نفسه بشدة عنه هكذا؟ وإن كان على ذلك قد وضع كتبا عن التخيل (١٩٧٢) والعاطفة (١٩٦٢) – وهى موضوعات رئيسة فى علم النفس – كما يضم عمله الرئيس "الوجود والعدم" (Being and Nothingness, 1958) فصلاً بعنوان "التحليل النفسى الوجودى" (Existential Psychoanalysis).

دائمًا ما يدعى علم النفس أنه يهدف إلى شرح الأفعال الإنسانية والتنبؤ بها. كان هذا الهدف بالنسبة لسارتر هدفا بائسا، كما يرى أن الأساس الذى بنى عليه التفكير فيه هو محض خطأ، وكما أكد زميله الوجودى ميرلوبونتى (Merleau-Ponty, 1962: viii) فخبراتنا وتصرفاتنا ليست نتاج مجموعة من المتغيرات التى تتفاعل مع بعضها بعضًا بشكل يمتثل لبعض قوانين الطبيعة المحددة، ذلك أن فهمنا للعالم لا يمكن تفسيره من خلال معرفة علماء النفس، وحتى لو كانت معرفة تفصيلية، لأشياء مثل الظروف البيئية أو بناءاتنا البيولوجية، ويتحدى الوجوديون الحتمية التى يدفع بها أغلب علماء النفس. أننا "محكوم علينا بالحرية"، ومن المهم فى هذا الكتاب أن تكون الحجج المناهضة لحتمية علم النفس مسموعة.

ما كان سارتر يحاول فعله

لتأسيس عمله على **الفينومينولوجى**[1]، أصر سارتر متبعا فكر مُنشئ الفينومينولوجيا إدموند هسرل (Edmund Husserl 1859-1938) على أن الأساس المفاهيمى للعلم يجب أن يكون محكما فى الخبرة، وتلك "عودة للأشياء نفسها"، لقد سعى هسرل لوصف جوهر "ظاهرة" بعينها - الشىء بكل دقة حسبما يعطى فى الخبرة - باعتباره أساسا لأى نشاط بحثى تال. فمثلا، يجب تأسيس دراسة الخوف داخل وصف خبرة الخوف (برغم أن مثل هذا العمل يمكن أن يكتشف أنه لا يوجد نموذج معين للخوف، فقد تكون هناك نماذج عديدة له). ولن يفى التعريف المجرد للخوف بالأمر، بل يلزم التفسير التفصيلى له، كما عبَّر ميرلوبونتى قائلاً: أن الفينومينولوجيين يعتبرون الخبرة الشخصية أمرا أساسيا، فالتفسيرات العلمية تعد جهودا ثانوية لها:

"كل معرفتى للعالم، حتى العلمية منها، اكتسبتها من خلال وجهة نظرى الخاصة، أو من بعض خبرات العالم التى تكون رموز العلم بدونها بلا معنى.

---

(١) يطلق عليه أيضا الظاهراتى.

أن نعود للأشياء نفسها يعنى أن نعود إلى العالم الذى يسبق المعرفة، والذى عادة ما تتحدث المعرفة عنه، وهو أمر يتصل بكون كل المخططات العلمية هى لغة إشارة مجردة ومشتقة، مثل: علاقة الجغرافيا بالريف، التي تعلمناها قبل تعلمنا لماهية الغابة أو المروج أو النهر". (Merleau-Ponty, 1962: viii, ix)

للتركيز على وصف "الواقع الإنسانى"، يجب التمييز الواضح بين **الوعى وموضوعات الوعى**. فى وجهة نظر سارتر، يعد فصل الوعى نفسه عن أى شىء يمكن أن يكون الفرد على وعى به نتيجة أساسية لعلم الظواهر. وذلك التمييز هو ما يستند إليه بقية عمله التحليلي، ويفهم الوعى على أنه مفتوح على المحتوى، لكنه لا يملك أية سمات جوهرية خاصة به.

ولإنفاذ دلالات هذه النظرة، فإنه ما دام الشخص الفرد وعيا، فإنه يكون غير ذى **"ماهية"**، ففى الفصل بين الوعى/ موضوعات الوعى، تكون السمات الشخصية بالكامل فى جانب الموضوع، وقد عنى ذلك لسارتر أن الفرد لا يملك ملامح "ثابتة". ومن الواضح أن ذلك يعد تحديا كبيرا للعديد من النظريات النفسية التى تقدم مواصفات لأنواع من الأفراد، ويشير مصطلح "الوجودية" ذاته لهذه النظرة التى ترى أن الشخص لا يملك سمات ماهيوية ويجب التفكير فيه بشكل أساسى باعتباره مجرد موجود.

وبالنسبة لسارتر، كان افتقار الفرد للماهية بمنزلة نتيجة شديدة القيمة على نحو خاص (هذا إن كان هناك افتقار ما) لأنها كانت أساس **الحرية الإنسانية**. وبرغم أن سارتر عرف جيدا أننا مقيدون بالاقتصاد والسلطة... إلخ. فإنه أيقن أن الشخص رغم ذلك يبنى معنى الموقف بحرية، وهذا التفسير دائما يكون قابلا للتغيير.

لبحث **غموض العلاقات الشخصية**، فإن لقاء فرد حر مع فرد آخر حر بالقدر نفسه، يعد أمرا مشحونا جدا بالنسبة لسارتر، فالشخص الثانى بالضرورة يؤولنا - يمنحنا سمات - وهذا "التشييىء" هو قيد ضمنى على حريتنا. وفى الوقت نفسه نحن نشيئهم. إن العلاقات البينشخصية هى أمر متداخل حتما.

لتقديم منهج لتحليل الفرد، يجب أن يصل هذا **التحلظلششيل الوجودى** لوصف للشخص فيما يتعلق بالاختيار الذى يقوم به لنوع الشخص الذى سيكون موجودا معه فى سياق الموقف الحقيقى. ويعد منحى سارتر لوصف الشخص هو لمرة واحدة وفى الوقت نفسه، طريقة لعمل كتابة بيوجرافية، ونوع من التحليل النفسى الفردى الوجودى.

مجمل وجودية سارتر

سأعالج كل جانب من جوانب منحى سارتر الخمسة فى الطبيعة الإنسانية فيما يأتى: المنهج الفينومينولوجى، الوعى مقابل موضوعات الوعى، الذات وانعدام ماهية الفرد، العلاقات البينشخصية، والتحليل النفسى الوجودى.

المنهجية الفينومينولوجية

كان بعض علماء النفس متسرعين فى تطبيقهم لمصطلح "الفينومينولوجى". فأى موقف أو منهج نظرى من البحث الكيفى يمنح مكانا لوجهة نظر الفرد (مثل: نظرية كيلى، والتى تعد معرفية بوضوح) يمكن تصنيفه باعتباره "فينومينولوجى" . وقد تم إدراج قائمة سمات البحث الفينومينولوجى فى المربع ٥-١- وذلك مجرد إشارة إلى المنحى - توضح أن البحث الفينومينولوجى يضم ما هو أكثر بكثير من التركيز على الخبرة الفردية.

إن علم النفس التجريبى التقليدى هو علم "وضعى" (انظر الفصل الثالث)، ويتمثل الأمر الرئيس فى فكرة وجود واقع لا لبس فيه، متسق مع شبكة من العلاقات بين عدد من المتغيرات المحددة، وتعد النظريات العلمية نماذج من الواقع قابلة للاختبار. فى مقابل ذلك، فالبحوث القائمة على الفينومينولوجية هى دراسة وصفية لظاهرة مختارة من عالم الأفراد المعيش.

إن عناصر العالم المعيش ليست متغيرات (والتى تكون منفصلة ومميزة عن بعضها بعضاً) لأنه، فى الخبرة المُعاشة، يعتمد معنى أحد العناصر على معنى العناصر الأخرى. خذ مثلا عنصر العمر، بالنسبة لمنحى الوضعية، عمر الفرد هو القيمة المحددة لمتغير ما. ولا شك فى أنه نموذج لبعض العمليات النفسية، وفيه سيتفاعل العمر مع متغيرات أخرى ولكن قيمته الرقمية لن تتغير. إن عمر شخص ما معنى يدركه الآخرون فى سياق العالم المعيش هو أمر مختلف تماما عن ذلك. ذلك أن "اثنين وخمسين عاما" تتغير تغيرا جوهريا للغاية من خلال السياق الذى تظهر فيه. حيث يتبدل معناه الفعلى كثيرا. لذا فالعالم المعيش هو نوع من شبكة العناصر المترابطة التى يعتمد معنى كل عنصر فيها على معنى باقى العناصر. وهكذا يعرف الفينومينولوجيا أن صورة المعانى المحيطة بـ"النرجس البرى" ستكون مختلفة لدى بستانى بالسوق واقع تحت ظروف اقتصادية ضاغطة عنها لدى شاعر يتجول بشكل عفوى بين مجموعة من هذه الزهور. هنا يشغل "النرجس البرى" موقعا مختلفا فى هذين العالمين المعيشين.

الآن، يقربنا ذلك من المنهج الفينومينولوجى الذى استعمله سارتر، فى كتابه "الوجود والعدم being and nothingness"، حيث يستعمل سارتر الوصف الفينومينولوجى لاستخلاص أكثر المبادئ عمومية للخبرات المعيشة.

الوعى وموضوعات الوعى

كان اهتمام سارتر الأساسى هو توضيح الملامح الأساسية للخبرة المعيشة. والفكرة الأساسية التى تنتج عن وصف الظواهر النفسية هى القصدية. فكل تصرف عقلى هو تصرف متعمد من حيث كونه خاصًا بشىء ما. هذا المعنى للقصدية والذى لا يمكن أن يختلط بغيره من معانى الكلمة مثل الغرض، يركز على النتائج التى تقول: إن كلاً من الإدراك أو الشعور أو التذكر... إلخ يكون ذا مضمون.

(مربع ٥-١) البحث النفسى القائم على أساس الفينومينولوجيا

- يتحول موضوعه المهم إلى خبرة الفرد المشارك فى البحث. لا يتم وضع افتراضات بأن هذه الخبرة تتعلق بعالم واحد مطلق حقيقى مشترك.

- الخبرة المبتغاة ليست استبطانية، بمعنى أنها تستلزم من المشارك فى البحث أن يقر "بعملياته العقلية"، ولكن بالأحرى أن يطور وصفا لمظاهر عالمهم المعيش الذى خبره - موقفه الفعلى كما يبدو له (بما فى ذلك المعانى الانفعالية، إلخ)

- إن ملامح العالم المعاش ليست متغيرات، ولكنها معانٍ. ذلك أن كل جزء من الوصف له روابط جوهرية مع الجزء الآخر: ومعنى أحد العناصر لا يفهم إلا فى علاقته بالموقف ككل.

- للحصول على وصف للعالم المعيش للمشارك فى البحث، يجب أن يتبنى الباحث ضبطاً ذاتياً محدداً. فأنواع معينة من الافتراضات السابقة يجب إبعادها أو وضعها بين قوسين:

(أ) العلم، بمعنى جسم من "الحقائق المعروفة" يجب وضعه بين قوسين تجنبا لاستدعاء غير مقصود للنظريات والنتائج التى قد تدمر وصف العالم المعيش.

(ب) الفكرة المعتادة عن الصلاحية تجب تنحيتها جانبا، ما دامت خبرة المشارك فى البحث هى موضوع البحث، فيحظر على الباحث السؤال عن صلاحية عالم الحياة. فهى تكون على الحال الذى تبدو عليه أمامه. (انظر مثلاً: Husserl, 1970: 240).

إن الوعى بالنسبة لسارتر هو شىء واحد، والظواهر التى نحن على وعى بها تكون من نوع آخر من الواقع، هناك نوعان من الأشياء متمايزان انطولوجيا: موضوعات الوعى، والوعى. يريد سارتر أن يجعلنا واعين بيانيا بالفجوة التى بين الأشياء ووعينا بها. ويعد سارتر (إلى هذا الحد) مفكرا ثنائيا، لكن فى الوقت نفسه يتم التغلب على الثنائية بالمعرفة (أ) أنه لا يوجد موضوع للوعى يخلو من المعنى الإنسانى، و(ب) الوعى "بشكل مجرد" لا يمكن إيجاده أبدا، فهو دائما خاص بشىء ما.

الموضوعات: هى أشياء، تجارب، مفاهيم - أى شىء قابل للإدراك أو التصور بواسطة الوعى. وقد أطلق سارتر على ذلك "الأشياء فى ذاتها". بالمعنى المقدم سابقًا، فإنها تكون "موضوعات قصدية". الأشياء التى نكون على وعى بها لا تعرف أبدا بشكل "موضوعى". فنحن نكون على وعى بها فى معناها الذاتى بالنسبة لنا، والمعنى ليس ثابتا؛ فنحن قد ننظر للموضوع بشكل متباين. يقول سارتر، إذن، إننا "محكوم علينا بالحرية"، ويفضل ميرلوبونتى الصيغة "محكوم علينا بالمعنى". فوعينا معزو دوما للمعنى.

الوعى: ليس موضوعا. ولا يمكن إدراكه أبدا، ولكنه بالأحرى ما "يفعل أو يقوم بـ"بالإدراك، والشعور، والتذكر، والتصور. والوعى أمر قصدى، ودائما ما يكون وعيا بشىء ما. ونحن بالطبع نستطيع تشكيل مفهوم الوعى، ولكن ذلك ليس هو الولوج إلى الوعى الخالص نفسه. والوعى لا يمكن وصف سماته فى نفسه، فهو كما يقول سارتر، عدم nothingness. ولكن، أن يكون الفرد واعيا، فإن ذلك يعنى أنه على وعى بكونه واعيًا، بهذا المعنى يكون هناك نوع من الانعكاسية المتعلقة بالوعى، والتى يحددها سارتر فى تسميتها "الوجود لذاته".

إن لدينا معانى ضمنية عميقة فى وجهة نظر سارتر عن الطبيعة البشرية، فإن سارتر يرى أنه لكى يكون الوعى قصديًا - أى أن يكون قادرًا على تأويل الموضوعات بحرية - يجب ألا يكون لدى الفرد نفسه سمات ماهيوية أصيلة. حيث ستصبح خدودًا على قدرة الوعى على تأويل المعنى بشكل إبداعى، إن الوعى (بحسب الكلمة الموجودة فى عنوان عمل سارتر الرئيس) هو عدم، لا شىء (no- thing- ness). فالفرد الواعى

ليست لديه سمات موروثة، وذلك يفتح الوعى على الاحتمالات - فينحى جانبا مثلا، البناءات الحالية للحقيقة لصالح ما قد يكون هذا العدم، وما يسمح به من إبداع، هو جزء مما يعنيه سارتر بالحرية.

الذاتوية وافتقار الفرد للسمات الماهيوية

إن الفرد الشخص وعى، لا "ماهية" لديه. فما الذى يعنيه ذلك ضمنا لوجهة نظر سارتر فى الطبيعة الإنسانية التى ترى أنه يجب عدم التفكير فى الوعى على أنه يملك سمات أصيلة؟ يعنى ذلك ضمن ما يعنى من أشياء أخرى أن الذات بمعنى كونها جملة من السمات المعزوة للفرد - ليست جزءا من الوعى ولكنها موضوع له، كانت تلك النقطة هى الرسالة الرئيسة لأحد منشورات سارتر المبكرة فى الفلسفة (١٩٥٧). وقد تكررت وجهة النظر تلك لدى ميرلوبونتى (Merleau-Ponty, 1962:xi) "ليس هناك رجل داخلى، فالرجل فى العالم، وفى العالم فقط يعرف الرجل نفسه".

بمحض الصدفة، فإن لغة ميرلوبونتى المجندرة (وهو الأمر الذى لم يكن يثير جدلا فى ذلك الوقت) تثير لنا اليوم قضية، لكنه يجعل النقطة القيمة المتعلقة بالفهم الوجودى للذات والوعى صادقة. يمكن أن يكون الجندر جانبا من الذات - الموضوع القصدى- وليس ملمحا أصيلا للوعى على الإطلاق. فالوعى على هذا الحال ليس مجندرا، كما لا يمكن تصنيفه تبعا لأى "متغير" آخر. ولا يكون هناك معنى لإنكار التأثير الوجودى لهذه الشروط الاجتماعية التى تقدم تميز الجندر، والذى كتبت عنه رفيقة عمر سارتر، سيمون دى بوفوار، بعمق فى كتابها "الجنس الثانى" (Simone de Beauvoir, 1988). وإنما هو بالأحرى يعزز قضية النسوية.

تغدو فكرة أن الذات ليست جزءا متضمنا فى الوعى أكثر وضوحا إذا فكر الشخص فى خبرة أن يكون مستغرقا فى مهمة تستلزم التركيز. فى الخبرة الفورية، لا يكون هناك وعى بـ"شخصية" الفرد: فالفرد يكون "بعيداً" تماماً عند أداء المهمة. ومن الممكن بالطبع فى أى وقت أن يصل الأمر للشخص نفسه وينعكس على الموقف

وعلى اندماج الفرد فيه. لكن قصد سارتر أن ذلك تصرف منفصل من الانعكاس. فعندما يكون الفرد مستغرقا بالفعل فى المهمة فلا يكون هناك وعى موضعى (يتعلق بالموضوع) بالذات.

لماذا لا يمكن النظر لوعى الفرد كذات؟ لقد رأينا أن الوعى، فى أن تكون واعيا بموضوع "قصدى" ما (بمعنى أن يكون لديك أمر ما فى ذهنك) هو وعى (أ) بهذا الشىء، و(ب) بذات الوعى ببساطة باعتباره "وعيا". لكن انعكاس (ب) لا يفعل شيئا بالنسبة للذات الاجتماعية والبيولوجية والخاصة بالسيرة الذاتية. وكما رأينا، فمن المهم لمنحى سارتر ضرورة أن يكون الوعى خاليا من أى من السمات الخاصة التى نعزوها للذات. إذ إن ذلك سوف يؤثر فى حرية الوعى فى تأويل العالم.

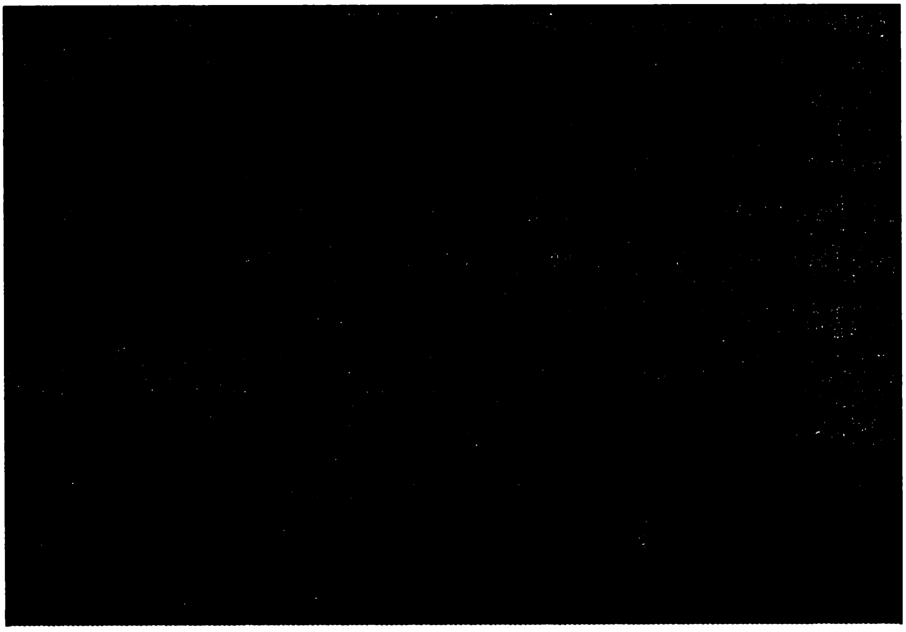
الذات هى "شغف بلا فائدة"

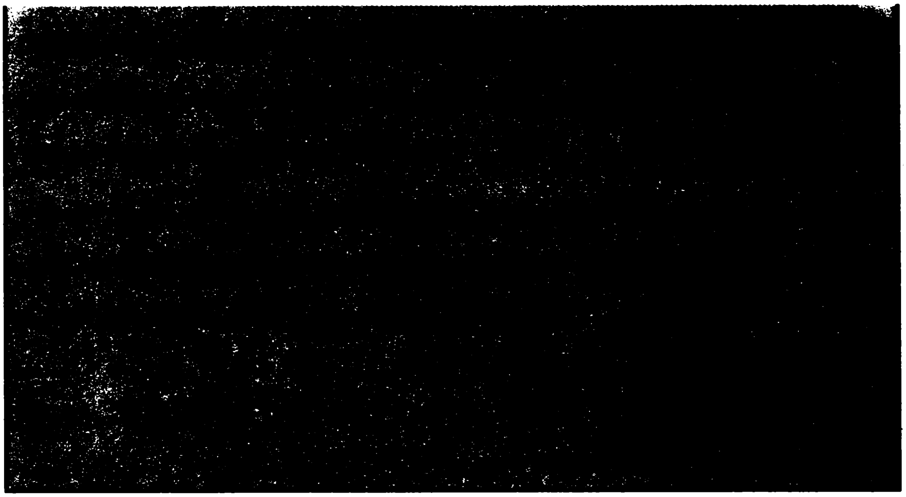
إذا، فالوعى والموضوعات القصدية هما شكلان متمايزان من الوجود. فأن تكون واعيا وقابلا للوصف على نحو منطقى سليم هو أمر مستحيل الحدوث. فالدمج بينهما فى مقولة "للذات وفى الذات pour-et-en-soi" هو أمر غير ممكن. فالذات ليست "متصلة" بالوعى، وكما لا يمكن وصف سمات الوعى، يكون ذلك "نمطا" ببساطة ووضوح، وكذا وكذا. فإن هناك دائما حرية محددة لتكوين تفسير المعنى الخاص بالشخص لذاته وللموقف، خارج السجن أو داخله.

بالنسبة للوجوديين، يعد خطأ منطقيا أن ينظر لشخص ما على أنه يملك فعليا طبيعة تتسم بكذا وكذا. فمصطلح مثل "يتصرف بجبن" يستعمل على نحو صحيح إذا تم فهمه على أنه مجرد مجموعة موجزة لتاريخ من التصرفات. لكنه يستخدم على نحو خطأ إذا افترض أنه يشير إلى سمة شخصية أصيلة. فالموقف التالى الذى سيبزغ سيستلزم اختيارا جديدا من التصرف، وبناء جديدا للذات. وتكون تلك هى الحالة عندما يفهم شخص ما أن هناك جوانب واقعية للموقف لا يمكن مخالفتها. (انظر المربع ٥-٢ حول مسألة الجنسية المثلية).

ويعتبر سارتر عدمية الوعى، عدم وجود ذات موروثة، باعتباره الملمح الرئيس المحرك للبشر. بالنسبة لافتقارها للسلامة المنطقية، فالمواضيعية والذاتوية هما قلق دائم للوجود الواعى: فى الحقيقة، فإن هذا هو المعنى الحاسم والدقيق للقلق لدى سارتر. حيث يدعى سارتر أن الوعى الفردى يكون (دون أى انعكاس خاص) مروعاً فى عدميته، وهناك أثر ثابت للكرب فى حقيقة سلبية الوعى وحريته. ونحن لا نملك خطوطا إرشادية للمعانى التى نفرضها على أنفسنا وعلى الموقف.

فكيف نهدئ من روع القلق؟ عن طريق إنكار عدميتنا. بادعاء مواضيعيتنا. ذلك أنه، من خلال التعامل مع الذات على أنها مجبرة أكثر منها مخيرة. يقول سارتر: "الإنسان شغف بلا فائدة"، وذلك فى تعليقه على محاولتنا التافهة لكى تصبح "للذات وفى الذات"، حيث يتظاهر الفرد بأنه شخصية، ويتبنى سمات محددة، إن التحليل النفسى الوجودى، كما سنرى لاحقا، يهدف إلى الكشف عن طريقة الفرد الخاصة فى إنكار الحرية والعدم.





سوء طوية

إن قلق الوعى فى مواجهة عدميته يخفف من وطأته سوء الطوية – توحد الوعى مع الذات صاحبة السمات، وهى استحالة منطقية، نُوجه لفهمها، وإن كان يقال: إن تلك المحاولة فى تشييىء الذات هى الهدف الذى يسعى خلفه الجميع. إن تشييىء الذات هو سوء طوية، كما يستخدم المصطلح للإشارة لرفض المسئولية عما يصنعه الفرد من اختيارات – والتى عادة ما تتخذ بشكل حر وفقا لرؤية سارتر.

● سوء الطوية توحدًا بين الشخص والدور. يصف سارتر (١٩٥٨: ٥٩) نادل المقهى الذى يتطابق بشدة مع دوره الذى لا يمكن أن يتخيل أحد – أو أن يتخيل هو نفسه – أى شيء سوى أن يكون نادلا، يتجنب الشخص مواجهة حريته الواقعية وعدميته من خلال تبنى الدور وكأن ذلك قد أدخله إلى موضوع ما.

● سوء الطوية رفضًا لتحمل مسئولية الاختيار. المرأة التى تشكو من أن رفيقها قد بدأ يمسك بيدها، قد تتظاهر بتجاهل أن ذلك قد حدث وأنه يستلزم منها استجابة ما (Sartre, 1958: 55) هنا تكون سوء الطوية رفضا للمسئولية عن الاختيار بإنكار قيامها

بفعل هذا الأمر. إن إنكار مسئولية المعانى المفترضة حتما فى الموقف هو سوء طوية. فى هذا المثال، يوضح سارتر أن سماح الفرد بسلبية؛ لأن تتموضع يده فى يد غيره هو بالفعل عملية اختيار، وليس هربا من الحرية.

● سوء الطوية كقبول للسمات الاجتماعية غير قابل للانعكاس. تقدم رواية "الغثيان" لسارتر (Nausea (Sarter, 1965 مثالاً قويًا على سوء الطوية. بعد أن يعاين روكينتين Roquentine معرض الصور بلوحاته العظيمة والرائعة للمدينة (بوفيل Bouville) يتحول لمخاطبة اللوحات القيمة قائلا لها: "الوداع يا زهرات السوسن الجميلة، الرائعة فى مقدساتك الصغيرة المرسومة، الوداع يا زهرات السوسن الجميلة، يا كبرياءنا وعلة وجودنا، الوداع يا بنات السفاح" (مرجع سابق: ١٣٨).

لماذا مثل هذه اللغة العنيفة؟ يتهم سارتر أهل الأناقة والبرجوازية (وهو هنا انخفاض فى الطبقة أكثر من كونه اتجاها) بسوء الطوية. فهم يعلمون أنهم يكونون فى أمان بالمنزل، وتكون قيمهم متفقة مع التقاليد. ويملكون "روح الجدية" (Sartre: 626) وهى صورة من صور سوء الطوية. والتى تتضمن اتخاذ سمات الشخص الاجتماعية، وخصوصا قيم الفرد، على نحو جدى باعتبارها "مجبولة على العمل من داخله" وليست أمرا قد اختاره. يعارض سارتر ذلك بفكرة الخفة lightness (والتى لم يتوسع فيها، وإن كانت تبدو لى فكرة شديدة الأخلاقية).

العلاقات البينشخصية

هناك صعوبة أساسية فى فهم الحرية تتكون فى الصراعات المتضمنة فى الذاتية البينية. فنحن عرضة دائما لخطر التشيىء فى عيون الآخرين. فإن "النظرة the look"، تعنى أن تحديق الآخر هى حرمان لنا من العفوية، ومن الحرية. يوضح وصف سارتر (Sartre, 1958:255) طبيعة النظرة المشيئة: "أنا أقوم بجولة فى الحديقة. يمتد المشهد الخاوى أمام وعيى، ويتسع معى موردًا لمسافاته المنظورة القريبة... إلخ. ثم فجأة اكتشف أن هناك شخصا ما يجلس على هذا المقعد، وفى تلك اللحظة، يتغير معنى المشهد:

فهو لم يعد مجرد مشهد لنفسى فقط، ولكنه مشهد للآخـر، وأنا جـزء من هذا المشـهد ما دام هذا الشخص كان مهتما - أنا موضوع من موضوعات وعيه.

إن إدراك الشـخص بتـشـيىء الآخرين له (أ) يسـمح بإمكانيـة التـفكير المنعكس (الوعى بالذات القابل للملاحظة)؛ (ب) يسمح بإمكانية العيش فى سوء الطوية بالتوازى مع تشيىء الآخرين، و(ج) يؤدى إلى وجود صراعات فى العلاقات البينشخصية.

● الوجود للآخرين والوعى المنعكس. للوعى بالذات أصول اجتماعية؛ فهو ينشأ فى نظرة الآخر. نحن نغدو بؤرة وعينا الخاص عندما نكتشف أن الآخرين لديهم وجهة نظر نظهر فيها موضوعات. وذلك يمنحنا إمكانية انعكاس الذات.

● الحرية، سوء الطوية، تشيىء الآخرين لنا. ربما نختار فى سوء الطوية أن نظل أحياء خلال الأدوار أو السمات التى ينسبها الآخرون لنا، مدعين أنها جوهرية لنا. والهرب من سوء الطوية إن كان ممكنا، سيكون اعتناقا لمعتقد الحرية القلقة - الحقيقة أن اختيار سوء الطوية يبدو حتميا جدا لدرجة أن فيل (Fell, 1970)، قد رأى أن هناك نظرية حتمية للدوافع تختبئ فى نظرة سارتر للرغبة فى الهرب من الحرية القلقة.

الصراعات فى العلاقات البينشخصية

فى "فى الكاميرا" (in camera , 1946) تمثل شخصية جارسين فكر سارتر الشخصى: "الجحيم هو الآخرون" أنا موضوع بالنسبة لهم، وهذا البناء سلب منى مكانتى كوعى، وفى الوقت نفسه فقد انخرطت فى تشييئهم. وهو صراع لا يمكن حله، والذى يكون جوهريا فى العلاقات البينشخصية.

ففى العلاقة مع شخص آخر يوجد وعيان، وعى حر والآخر عفوى، ولكن كل منهما يدرك الآخر موضوعًا، ويريان نفسيهما باعتبارهما مشيَّئين. يكون الصراع هو المعنى الرئيس للوجود لدى الآخرين. وقد توسع سارتر كثيراً فى تناول العلاقات البين شخصية

الحميمية فى كتابه "الوجود والعدم". والادعاء الأساسى فيه هو أن الحب يستلزم الرغبة لامتلاك الآخر، ولكن حرية. يقول سارتر: إن الحل الذى تمت تجربته هو محاولة الفرد أن يصبح "العالم بأجمعه" للشخص الآخر، لذا فإنه يدخل بحريته فى ملكية الفرد.

فى **السادية** sadism، تكون المحاولة للهيمنة على الآخر وتشييئه. ولكن ذلك لا يتحقق عندما يكون الموضوع المحبوب وعيا، وتكون هناك حرية باقية دائما على الجانب الخاص به. ولا يكون من الممكن استعباده. فى **المازوكية** masochism تكون المحاولة من خلال تطوع الفرد بأن يكون موضوعا للآخر، مما يحجب حرية الفرد كى يصبح الشىء المرغوب لدى الآخر. يمكن أن يبدو هذا النموذج ثنائيا السادية/ المازوكية، والذى يأخذ فيه أحد الشركاء اتجاه الخاضع ويأخذ الآخر اتجاه المهيمن. ولكن ذلك يخفق حتى إذا نجح لأن ما احتوته وجهة النظر هذه هو اقتناص الحرية، والتى يقوم الفرد فى الحالة المازوكية بإخفائها طواعية.

وحتى عند هذه المرحلة يكون من الصائب أن نذكر أن رؤية سارتر للعلاقات الإنسانية حرباً بين كائنين مشيئين فى سياق حريتين متمايزتين، قد تعرضت للنقد الحاد، ويبدو سارتر كأنه يعمل على المستوى التجريدى التام، حيث يستخرج النتائج التى تلزم عن تمييزه بين الوعى والموضوع دون العودة للظواهر الفعلية للعلاقات البينشخصية. ولو أنه قد فعل ذلك، كما أشار مرليو بونتى (Merleau-Ponty, 1962: 361)، لكن قد وجد أنه بالرغم من أن أنواع العلاقات التى وصفها (والتى ناقشها سكيلر "Scheler, 1954" تحت عناوين التوحد الذاتى والمتعدد) هى علاقات موجودة بالتأكيد، فإنها تفعل ذلك فقط داخل إطار من إمعان النظر المتبادل. فالعديد من التفاعلات تتم داخل إطار من الثقة المسلم بها، والتى يكون المشاركون فيها قادرين على تنحية التشيىء جانبا ومواصلة نشاطاتهم المتصلة.

التحليل النفسى الوجودى

فى ضوء رفضه لسمات الوعى، تكون خصومة سارتر مع علم نفس الشخصية، والتحليل النفسى على وجه الخصوص، أمرا مفهوما. وبالنسبة لسارتر، تتم رؤية الحقيقة الإنسانية فى ضوء "النهايات التى تبتغيها". إذ يجب السعى وراء أهداف الشخص كى يتم فهمه، ويجب أن ينصب تركيز التفسير على الأسباب التى يملكها الناس لأفعالهم، وليس على البحث عن أسباب غير مفهومة لها. بالنسبة لسارتر، يحدد سبب الفعل ما أريد تغييره فى عالمى كنتيجة لفعلى. و"الحالة الموضوعية للأمور" تؤدى لفعل فقط إذا تشكلت سببًا عن طريق الوعى. يستلزم ذلك الأمر تركيب الموقف بشكل خيالى باعتباره يستوجب الآن نقصا أستطيع محاولة علاجه. وهذا التفسير يبرز أمر مسئولية الفرد عن أفعاله. فالأمور "الحقيقية factual" – سيرتى الذاتية، بيولوجيتى الشخصية، ومكانى فى المجتمع – تقدم موقفا أستطيع فيه إدراك النقص الذى يمنحنى سببا للتصرف، فأنا مسئول عن الحقائق المؤولة، وهى تعريف الموقف.

مشروع أصلى

الآن، على الرغم من العفوية والحرية، فإن تاريخ الشخص فى الاختيارات ليس أمرًا فوضويًا تمامًا، كيف يكون ذلك؟ لقد رفض سارتر فكرة سيكولوجية الشخصية التى ستفسر "اختيارات" الشخص نتيجة لسمات معينة فطرية أو مكتسبة. بل إن تفسيره للطبيعة غير الفوضوية لسلوك الشخص هو أنه، فى القلق فى وجه "ما يتسم به الوعى من خواء"، يختار الفرد نوعا من الشخص ليكونه. ويبحث علماء التحليل النفسى الوجودى السيرة الذاتية لشخص بهدف الكشف عن أسلوبه العام فى الاختيار. ويكشف هذا الأسلوب معنى الحياة بالكامل. وهذا هو المقصود بـ"المشروع الأصلى".

فى سيَر سارتر يستطيع الفرد رؤية التحليل النفسى الوجودى فى العمل. على سبيل المثال، فى السيرة الذاتية لبودلير (Baudelaire, 1949) نرى تكوين الموضوع الأصلى لهذا الشاعر فى تمزق علاقته بأمه، وهى، على وجه التقريب، علاقة تكافلية:

"كان بودلير فى السادسة من عمره عندما رحل والده، فتولّه بوالدته وغدا مسحورا بها، حيث كان محاطا بكل صور الاهتمام والراحة؛ ولم يدرك بعد أنه موجود شخصًا مستقلاً، ولكنه شعر أنه متوحد جسما وروحا مع والدته فى علاقة فطرية غامضة... كانت الأم بمثابة المعبودة التى كرس الطفل حياته لها بفعل شغفها به وحنوها عليه. وبعيدا عن شعوره بأن وجوده كان غامضا، وبلا هدف، وأمرا زائدا، فقد رأى نفسه باعتباره ابن الحق الإلهى....

فى نوفمبر للعام ١٨٢٨ تزوجت الأم التى ألّهها بودلير، وتم إرساله إلى مدرسة داخلية... وكان زواج أمه الثانى هو الحدث الوحيد فى حياة بودلير الذى لم يستطع تقبله... "عندما يكون لدى الفرد ابن مثلى، فإنه لا يتزوج".

هذا الشرخ المفاجئ وما نتج عنه من أسى دفعه نحو وجوده الشخصى دون أى تحذير أو إعداد. ففى لحظة كان لا يزال داخل إطار حياته الدينية الاجتماعية مع أمه، وفى اللحظة التالية ذهبت الحياة منه مثل المد والجزر الذى يترك الفرد معزولا فى العراء. اختفى مبرر وجوده، فتسبب ذلك فى الاكتشاف المخزى بأنه كان شخصاً مفرداً.. ذلك أن حياته لم تمنحه شيئاً.... عندما فكر لاحقا فى هذه اللحظة،، كتب يقول فى كتابه "Mon Coeur mis a nu" "جعلت قلبى عاريا":

"الإحساس بالوحدة منذ الطفولة، على الرغم من وجود العائلة - وقبل كل شىء عندما كنت محاطا بالأطفال فى مثل عمرى - كان لدى شعور بأنه قد كتب علىّ أن أكون فى وحدة أبدية".

لقد فكر بالفعل فى وحدته كقدر.. وهو ما يعنى أنه لم يتقبلها بشكل سلبى.. وهو ما يؤدى بنا إلى النقطة التى اختار فيها بودلير نوع الشخص الذى سيكونه. لقد شعر - وكان محتما له أن يشعر - بأنه شخص متفرد. (Sarter, 1949:16-18)

لذا يكشف تحليل سارتر الوجودى لبودلير عن مشروع سائد - وهو أن يصبح متفرداً. ربما يكون هذا المثال كافياً لإعطاء نكهة لنوع العمل شبه النفسى(*) الذى تسمح به وجهة نظر سارتر. والهدف من ذلك هو اكتشاف موضوع الاختيارات التى يقوم بها الشخص.

(*) quasi-psychological.

سارتر وعلم النفس الإنسانى

لقد ذكرت أن لوجودية تأثيرًا دالاً فى علم النفس الإنسانى. وإن كانت طبيعة هذا التأثير غير واضحة بشكل مباشر. ولم يدخل التحليل المفصل لسارتر إلى علم النفس الإنسانى عامة، وذلك لأن جانب التفكير الوجودى المعروف بوضوح شديد هو التركيز على أولوية وجهة النظر الشخصية. لكن ذلك لم يتم إنجازه إلى الدرجة التى تؤدى لجعل إطار العمل المفاهيمى لعلم النفس الإنسانى متأصلا فى تصنيفات عالمية للخبرة – إن الفينومينولوجيا فى معناها الدقيق لم يتم توظيفها. كذلك يتبنى علماء النفس الإنسانيين افتراضا عاما عن الحرية الإنسانية، وذلك إلى درجة أن يكون من المفهوم امتلاك الشخص للقدرة على التغيير الشخصى. لكن وهنا أيضا لا يتبنى علماء النفس الإنسانى الموقف الأكثر صرامة – أو شديد الصرامة – للوجودية فى نظرتهم لعدمية الوعى وانعدام وجود صفات للفرد ضرورة ترتبط بالحرية الإنسانية. ونجد فى بعض أشكال علم النفس الإنسانى شيئا أقرب شبها للماهيوية(١) عنه للوجودية، والتى تضم كون كل شخص لديه نوع من الذاتوية الفطرية التى يمكن تطويرها مع وجود اتجاه معين نحو الذات. فبالنسبة لروجرز مثلا، فإن العميل العادى "فى العلاقة العلاجية، مع تحرره من تهديد وحرية الاختيار يعايش خبرة يمكنه فيها أن:

> يجيز لنفسه بحرية أن يكون العملية المتغيرة المتدفقة التى هو عليها. كما يتحرك نحو انفتاح وبود على ما يحدث بداخله – يتعلم أن يسمع لنفسه بحساسية. ..... يعنى ذلك أنه عندما يتحرك نحو قبول "ما هو عليه" فإنه بذلك يقبل الآخرين بشكل ذى تدرج متزايد بنفس طريقة السمع والفهم التى استخدمها مع نفسه. (Roger, 1967:181)

تشير هذه الفقرة المهمة إلى الهوة الفعلية بين وجودية سارتر وعلم النفس الإنسانى. وبالطبع لم يكن سارتر نفسه فى مختلف حديثه عن "علم النفس الوجودى"

---

(١) الماهيوية أو الجوهرية Essentialism: نظرية فلسفية (ومعرفية) تقدم الماهية أو الجوهر على الوجود، ومن هنا اعتبرت نقيضًا للفلسفة الوجودية. (المترجمة)

يحاول طرح العلاج. فالحقيقة أن منحى روجز المتمركز حول العميل وغير الموجه للعلاج يفترض احتمالية العلاقة غير المهددة ذات التفاهم المتبادل، والذى كان سارتر ليراه منحى ساذجا فى مواجهة الصدام بين الحريات والتشييء المتبادل للعلاقات الإنسانية الفعلية.

أوجه النقد

تعد **نظرية سارتر نظرية فردية**[1] Individualistic. يستلزم منهج الوصف الفينومينولوجى نقطة بدء تنطلق من الخبرة الفردية. لدى سارتر، يعد الميل لرؤية العلاقات البين شخصية باعتبارها تهديدا بمثابة مؤشر آخر على الفردية.

إن طرح سارتر للوجودية غير **عقلانى ومتشائم**؛ إذ لا يملك الناس خطوطا إرشادية للفعل الأخلاقى، ولا أمل للحصول على كيان/شخصية صلبة متحررة من القلق، كما أن اختياراته لا طائل من ورائها. ويمكن أن تكون هناك دعوى مضادة تطرح فكرة أن الاختيارات فى الوجودية تكون أصيلة - لا تمليها على الفرد قواعد حتمية أو واضحة. ولكى تكون الاختيارات أخلاقية على نحو تام، يجب أن تتخذ القرارات بحرية. ففى هذه الحالة المعنوية يعارض سارتر قبول أية أيدولوجية على نحو تام:

أود أن أشرح رأيى فى الشيوعيين الذين قابلتهم خلال الظروف التى قابلتهم فيها. لقد ابتسموا، وتحدثوا، وردوا على الأسئلة التى وجهتها إليهم، ولكن الحقيقة أنهم لم يكونوا هم من يجيبون عن الأسئلة. "إنهم" تلاشوا وأصبحوا شخصيات يعرف الفرد مبادئهم، فقد قُدمت "الإنسانية" باسم هذه المبادئ. (Sartre, in de Beauvoir, 1984: 403)

الوعى - متى يحدث، وهل ينحاز عن الوظائف الجسمانية؟ من الجوهرى بالنسبة للوعى كونه إدراكا للذات غير قابل للتحول لشخص آخر. وجزءًا لا يتجزأ من أن تكون

(١) الفردية "individualism"، مصطلح يشير إلى أى نوع من الأنظمة الاجتماعية أو السياسية التى تضع الفرد قيمة قبل الجماعة، أى إن الفرد هو الوحدة الأساسية للمجتمع وليس الجماعة. ويقابل هذا المصطلح مصطلح آخر هو الجماعية "collectivism". (المترجمة)

واعيا بشيء ما هو أن تكون واعيا بشكل فعلي بكونك واعيًا به. وحديثا، تعرضت وجهة نظر سارتر عن الوعي للكثير من النقد في ضوء ما يسمى "مشكلة سائق الشاحنة للمسافات الطويلة" (Armstrong, 1981) ويشير ذلك إلى الخبرة الشائعة بأن تقود سيارة لمسافة طويلة ويكون عقلك منصرفا "إلى أمور أخرى"، وتكتشف بعد ذلك أنك قد قطعت الطريق دون وقوع أية حوادث، لكنك لا تكون على وعي بذلك إطلاقا.

يفترض أن جسم الشخص نفسه قصدي بالمعنى الفينومينولوجي. فهناك مدى واسع من الأنشطة - كالعادات مثلاً - التي يجب عدم توجيه كل الوعي إليها، ولكنها مع ذلك تنفذ بتناغم حقيقي مع الملامح المختلفة للعالم الخارجي. وتقر أدبيات الإدراك بوقوع أحكام أخرى ناجحة بشكل يومي، دون وعي، والتي تكون مثل "إبصار الأعمى "blindsight" (انظر مثلاً: Weiskrantz, 1988).

وبالتأكيد فإن نجاح السائق في القيادة بالرغم من قلة وعيه المواضيعي بالطريق تعني أن فكرة سارتر المتكاملة عن الوعي غير صحيحة. هل نقول: إنه ليس كل الوعي يحدث لذاته؟ فالمؤكد أن عمل السائق الماهر يتسم بميزة القصدية: فالأحداث على الطريق "يتم فهمها" لاشعوريا على أنها ذات معنى وضبط. ولكن هذه العمدية ليست وعيا من الذات. ويقدم وايدر (Wider, 1997) تحليلاً مفصلاً لهذا الموضوع. إذا فقد الوعي سمته بأن يكون ذا وعي جوهري من الذات، فالكثير من بقية عمل سارتر (الحرية والمسئولية - سوء الطوية والمشروع الأصلي) سيكون في خطر.

هناك تركيز مبالغ فيه على الحرية: بالطبع، الحرية التي ناقشها سارتر ليست هي حرية الفعل (التي تعتمد بقوة على الشروط الواقعية للعالم) ولكن حرية الوعي الأصيلة للتأويل. ولكن كما يبدو تماماً فإننا نملك مستويات التناغم الملائم مع ما يحيط بنا والذي لا يكون منفتحًا تمامًا على الوعي، لذا فإن تأويلنا وإعادة تأويلنا لموقفنا بإيجابية، والذي يكوِّن الحرية بالمعنى الذي يقصده سارتر، يمكن أن يكون أكثر محدودية في الممارسة مما يفترض هو.

وهناك نقد متعلق بذلك وهو **عدم حتمية** سارتر. وتعد القيمة المركزية الممنوحة للحرية هي المورد الرئيس للانتقادات التي كان يتوقعها علماء النفس للشكوى من رؤية سارتر للوجودية، حيث يسلم علماء النفس بالحتمية فرضًا ضروريًا للعمل العلمي.

وإن كانت النزلة الإرادية فى نظرية سارتر تحكم التوقع السابق للفعل البشرى. يتخفف ذلك الأمـر إلى حد مـا عن طريق فكرة "الاختيـار الأصيل" والتى تعيد تقديم عنصر الاستمرارية فى الشخصية الفردية، والتى على حين هى ليست محتومة بالمعنى الدقيق فيما يخص الإدراك الدقيق، فإنها رغم ذلك تقدم توقعا سابقًا للأمور.

الثنائية والفينومينولوجيا، مررنا مرور الكرام على مركزية التمييز بين الوعى وموضوعاته القصدية، لكن الكثيرين من المشتغلين بالفينومينولوجيا الوجودية قد رأوا أنه من العبث الفصل بين الاثنين (مثل: Luijpen, 1966). فالوعى على هذه الحال لا يمكن وصفه على حده، وإنما فقط كوعى بشىء ما، أى كقصدية.

الخلاصة

الوعى: هذا هو الحقيقة المركزية فى الطبيعة الإنسانية فى تفسير سارتر، ولسارتر قائمة مطولة من الدلالات لفكرته عن الحرية، والأنانية، والاختيار الأصيل، ومعنى الآخر، وطبيعة المسئولية الشخصية.

الذاتوية: ليست جوهرية للوعى. حيث يعتنق الفرد الذاتوية هربا من انعدام وجود جذور للوعى. ويؤدى ذلك للغموض فيما يتعلق بالطريقة التى تُبنى بها الذات أمام الآخرين. فالآخرون يقيدوننا ويسموننا، ولكنهم كذلك يقدمون الوسيلة التى يعرف بها الفرد ذاته.

الجسد: هو موضوع للوعى، وبالتالى تكون كيفية تفسيره بمثابة تحقيق للحرية.

الآخرون: بنفس الطريقة التى يوجد بها غموض حول الذات، فهناك غموض حول الآخرين. فنظرتهم تشيئ الفرد، حيث تصنفه، وبالتالى تحد من عفويته، والآخرون استعماريون، وكلما كانت العلاقة حميمية، زادت تلك الاستعمارية، وإن كان الوعى المنعكس هو أمر يتكون فى العلاقة مع الآخرين.

العالم المادى: العالم بالنسبة لسارتر عبثى وسخيف، لكنه هو المادة الخام لتفسير المعانى الإنسانية، ولا يملك الوعى ذخيرة ثابتة من المعانى التى تثبت على الأشياء، ولكن الفعل العفوى للوعى هو منح المعانى، مما يجعل المعنى الذى يختاره الشخص مفهومًا.

المزيد من القراءات

إن عمل سارتر الأساسى عن الوجودية هو Being and Nothingness (New York: Philosophical Library, 1968)، ولا يمكن أن يقال: إنه مباشر للقارئ. روايته "الغثيان" Nausea (London: Penguin, 1965) تجسد نفس النظرة، ولمعنى معين، أكثر إمتاعا. كتاب إيريش ميردوخ (سارتر) Iris Muroch's Sartre (London: Collons, 1976) هو رسم شارح ومعقب على عمل سارتر الفلسفى والأدبى. كتاب أ. دانتو سارتر A. Danto, Sartre (2nd ednn: London: Collons, 1991) يأخذ تحليلات المؤلف الرئيسة ويفسرها بشكل متعاطف ويمكن قراءته بسهولة.

البحث الكلاسيكى لكفال وجرينيس (Kvale & Grenness, 1976)، والمذكور فى نهاية الفصل السابق هو عمل يستحق الاقتناء، وعملى الخاص "الجحيم هو الآخرون l'enfer c'est les autres: Goffman's Sartrism, 8, 97-168 (1985)، هو محاولات مماثلة لتوضيح تفكير المؤلفين شديدى الأهمية من خلال السماح لكل منهما بتفسير معنى الآخر.

الفصل السادس

وجود اجتماعى

التفاعل وتقديم الذات بوصفها شخصا

أبدأ فى هذا الفصل الحديث عن كاتبين وهما . جورج هربرت ميد (G. H. Mead 1863-1931) وإيرفينج جوفمان (Erving Goffman 1922-1982) والمصنفان عامة باعتبارهما مشتغلين بالتفاعلية الرمزية(*). وهو مسمى يستلزم النظر إليه بحذر، لكن لا شك فى التشابه القائم بين منحى هذين المؤلفين. وتعتبر نظرة التفاعل الرمزى للطبيعة الإنسانية اجتماعية بالأساس، يخبرنا ميد (Mead, 1934: 186) قائلاً ما أود التركيز عليه بشكل محدد هو الوجود السابق زمنياً ومنطقياً للعملية الاجتماعية على الوعى الفردى بالذات والذى ينشأ ضمن طيات هذه العملية الاجتماعية. فالعقل والذات نتاجان للتفاعل الاجتماعى، وهو ما يوافقه عليه جوفمان.

يشترك منحى ميد وجوفمان فى الكثير مع تحليل الخطاب(**) والاتجاهات الحديثة ذات الصلة المتضمنة فى علم النفس الاجتماعى (Potter & Wetherell, 1987; Hollway, 1989; Burman & Parker, 1993; Harre & Gillett, 1994). ولا يعد تقديم منحيهما معا تضليلاً بأى حال.

(*) Symbolic Interactional.

(**) Discourse Analysis.

جورج هربرت ميد George Herbert Mead

فى بواكير العقد الأول من القرن العشرين، مر مرور الكرام عرضُ أحد الفلاسفة الأمريكيين لمناهج دراسية فى علم النفس الاجتماعى للطلبة المهتمين بالدراسات الاجتماعية، كان ذلك الفيلسوف هو "ميد" والذى أثر أعمق الأثر - ربما - فى ثلاثة أجيال من علماء الاجتماع من خلال هذا التدريس، وفى حين كان تأثير محاضراته المكتوبة محدوداً، فالحقيقة أنه فى المقابل قد تم تنقيح الكتب التى حملت اسمه وأعيد نشرها بعد وفاته. والكتاب الذى نعده فائق الأهمية لأهدافنا هنا هو كتاب العقل، والذات، والمجتمع (Mind, Self and Society, Mead, 1934)، والذى يتسم إلى حد ما بالتكرار وعدم الاتساق؛ لذا فأفكار ميد يمكن الحصول عليها بأفضل ما يكون من خلال مصادر ثانوية.

ما كان ميد يحاول فعله

كان ميد فيلسوفا **براجماتيا**، ولهذه المدرسة عدد من الصفات التى تعد مهمة لفهم وجهات نظره. فهى تتضمن العواقبية[1] (النتائج والآثار). ذلك أن البراجماتيين يرون التفكير الأساسى بمثابة تقنية تهدف إلى إنتاج نتائج مادية ملموسة؛ فمعانى المفاهيم تكمن فى عواقبها (Baldwin, 1986) ذلك أن المعتقدات لا يمكن اعتناقها بسبب كونها متوافقة مع بعض وجهات النظر العامة فحسب، ولكنها تستلزم أن تظهر نتائجها القيمة، كذلك تتضمن البراجماتية كون أدوات التفكير، والمعرفة العلمية وغيرها دائماً ما تكون مؤقتة - وسبب ذلك جزئيا أن مفاهيم العالم تتطور باستمرار، ولكن من أسبابه أيضاً أن الظواهر الجديدة تظهر ليتم تفسيرها.

كان ميد كذلك **معاديا للثنائية، فالعقل جزء من العالم الطبيعى**؛ حيث يجب أن تتناغم مناقشة الأحداث العقلية مع الكيفية التى تتم بها مناقشة العالم الطبيعى.

(١) consequentialism: بمعنى أن عواقب الأفعال هى ما يحدد قيمتها وليست المبادئ أو الأفكار. (المترجمة)

فعلى سبيل المثال، فإن ادعاء ميد بأن العقل يتكون عبر تمثل التواصل المبكر بين الطفل الرضيع والمربية، الذى يمكِّن الرضيع من بناء خطاب علمى موحد، وتفهم أحداث العقل الخاصة على أنها مكافئة للتفاعل البينى الذى يمكن ملاحظته بين كائنات بيولوجية، كما أنها تنبثق فى تاريخ الفرد من هذا التفاعل.

إن الجدل المحورى لميد، والذى يجسد كلا من البراجماتية ومعادلة الثنائية، هو أن **العقل والذات يبزغان من العمليات الاجتماعية**.

إن مقدرة الكائن البشرى الفسيولوجية لتطوير العقل أو الذكاء هى نتاج لعملية التطور البيولوجى... لكن النمو الفعلى لعقله أو للذكاء نفسه، نظرا لهذه المقدرة، يجب أن يتم تفعيله وفق المواقف الاجتماعية والذى يستمد تعبيراته وفحواه من خلالها. (Mead, 1934:226).

كان ميد مشددا على أن العقل والذات هما نتاج المجتمع، إذ تحدث صور التواصل البين شخصى قبل نموه قدرة الفرد على التفكير، بما فى ذلك المقدرة على الانعكاس الذاتى(*). وهنا لدينا التركيز التفاعلى على "التفاعليات الرمزية".

ويصر ميد على أن استخدام اللغة – أو أى نظام رمزى فى العموم – هو ما يسمح بتطور العقل، وإن الأفكار والتواصل يعدان بشكل جوهرى استخداما للرمز، فالمجتمع يمنح الرموز.

العناصر الجوهرية لعلم النفس الاجتماعى لميد

سأصف نظرية ميد ببساطة عن طريق بسط المفاهيم الثلاثة المكونة لعنوان كتابه "العقل، والذات، والمجتمع".

(*) self reflection.

بالنسبة لميد، "العقل" ليس مرادفا بسيطا لـ"المخ". فالمخ هو عضو جسدى، فى حين العقل نوع من النشاط والفعالية، وبالنسبة للفرد، فالقدرة على الدخول إلى هذا النشاط، وهى عملية العقل، ممكنة بسبب عضوية الفرد فى المجتمع، و"التعقيل"(*) ليس عملية يستطيع الطفل تنفيذها بشكل فورى. حيث يرفض ميد فرضية كون عقل الطفل الرضيع المتطور يمكِّنه من الدخول بكامل عقله فى التفاعل الاجتماعى:

> إذا افترضت وجود العقل فى البداية، تفسيراً للعملية الاجتماعية للخبرة أو إتاحة إمكانية حدوثها، إذن فأصل العقول والتفاعل بين العقول سيغدو أمرا ملغزا، لكن على الجانب الآخر، إذا نظرت للعملية الاجتماعية للخبرة باعتبارها سابقة (بصورة أساسية) على وجود العقل، وتفسر أصل العقول فيما يتعلق بالتفاعل بين الأفراد داخل العملية، عندئذٍ لن يغدو - ليس أصل العقول فحسب، وإنما أيضًا التفاعل بينها أمرا غامضا أو إعجازيا؛ ذلك أن العقل ينشأ من خلال التواصل... وليس أن التواصل ينشأ من خلال العقل. (Mead, 1934: 50)

ويبدو افتراض تركيز علم النفس على الشخص المفرد أمرا مدمجا داخل تسمية المجال "علم النفس"، وقد طرح ميد بدلا من ذلك فكرة أسبقية علاقة التواصل بين المربية والطفل باعتبارها مصدر تكوين عقلية الطفل.

رأى ميد استخدام اللغة بمثابة تطوير للتفاعل بين الطفل والمربية، مثل هذا الاستخدام للرمز هو ما يكوِّن عملية العقل، وقد تغلب منحى ميد بالتأكيد على الثنائية بمعنى التمييز بين عالم داخلى وآخر خارجى، كما أنه تجنب أيضًا نظرية الأنانة(١)، وهى النظرة التى ترى أن التفكير الفردى عملية منفردة من مبتدئها، وأن تقاسم الأفكار

(*) Mind-ing.

(١) المصطلح ترجمة للمصطلح الإنجليزى "solipsism" وتشير إلى نظرية فلسفية تمثل أقصى صور فكرة الشك "skepticism"، إذ ترفض أى إمكانية لوجود أى معرفة أخرى غير وجود الفرد نفسه. (المترجمة)

بين الناس هو الأمر المُشكل، فالتفكير ينشأ فى إطار عملية اجتماعية، وتكون فردية الفكرة تطورا لاحقا، والذى يعتمد فى أى حال من الأحوال على استخدام الأداة الاجتماعية، وهى اللغة، لكنَّ هناك مشكلتين، ما هو نوع التواصل الممكن دون "العقل"؟ وكيف يمكن لتواصل بدأ على هذا النحو أن يكون "متمثلا" كى يسمح ل"النشاط العقلى" بأن يتم؟

يبدأ ميد بالنشاط الانعكاسى غير المُعْقَل(*) للطفل حديث الولادة، فيرى أننا يجب أن نبدأ بمن يستطيع التفاعل بطريقة أولية ولكن دون إمكانية انعكاسه على الفعل. ويمكن أن يكون استجابات الوليد على النشاط الاجتماعى للمربين، وذلك كما نعرف الآن، أمر معقد تماما (انظر مثلا المراجعة التى قدمها Slater & Bremner, 1989) وعلى أية حال فقد رأى ميد أن هذه الاستجابات مبرمجة بيولوجيا سابقًا، فهى لا تعتمد على التفكير.

وعندما يخبر الرضيع استجابات الآخرين على حركاته المنعكسة المبكرة، تغدو هذه الأفعال إيماءات، والإيماءة فى هذا المعنى هى المرحلة المبدئية لجانب من السلوك، وتصبح بالتدريج فعلا كاملا، فمثلا، يأخذ الرضيع تدريجيا ميل الوالد على سريره على أنه "يعنى" فعل حمله له، وسرعان ما يؤخذ إمساك الطفل بالسرير ونشاط حركته فيه لأعلى وأسفل باعتبار أنه يعنى "ارفعنى".

الإيماءة هى حركة تقوم مقام تصرف بالكامل وتصبح "دالة"، والإيماءة الدالة هى أمر ذو معنى مهم لطرفى التفاعل؛ لذا، فعندما لا يعود السلوك مجرد انعكاس، وتصبح الإيماءة علامة على فعل كامل ذى معنى لمن يومئ ولمن يستقبل الإيماء - نستطيع ساعتها الحديث عن معنى الموقف الذى يتم فهمه. ويعد تطور إيماءات الإشارة مثالا واضحا على ذلك (Bates et al., 1979)، وتقع دلالة الأمر عندما يتم فهم الخط المتخيل الذى يصل بين الإصبع والشىء الذى يتم الإيماء نحوه.

(*) un-minded. أى الذى لم يتم استخدام العقل فيه. (المترجمة)

لكن النظام الرمزى الأعلى هو لغة منطوقة ومسموعة أكثر من كونه سلوكا غير لفظى. وقد أشار ميد إلى ذلك باعتباره ركنا رئيسا لعملية التمثل. وبالطبع، فلا يفترض أن يتضمن هذا المصطلح وجود عالم داخلى تام الانفصال: ولكنه بالأحرى يشير إلى قدرة الطفل المتنامية على الانخراط فى التفاعل الاجتماعى بصورة تتسم بالتلميح "والإيعاز".

ومن المهم ملاحظة أن الرموز اللغوية هى نظام مشترك، وليس معانى فردية خاصة. لذا فالتفكير والتواصل الخارجى يتكونان من المادة نفسها. ولا يتوقع ميد مشكلات فى ترجمة الأفكار إلى العالم، وانتبه كذلك إلى أنه فى اللغة المتمثلة لا يقوم الطفل فقط بتمثل نظام رمزى، ولكن يتمثل كذلك نظام نشاط. إن عملية المحادثة يتم تمثلها؛ حيث تكون الرموز جزءاً من التفاعل، أو ما سنسميه لاحقا الخطاب.

الـذات

الذات كيان ذو تطور؛ لا يكون موجودا فيه فى البداية، عند الميلاد، ولكنه يبزغ فى طيات عملية الخبرة الاجتماعية والفعالية. (Mead, 1934: 135)

يشير ميد ب"الذات" إلى شيئين منفصلين:

(أ) أن الذات (شأنها شأن العقل) هى عملية - شىء يقوم به الأفراد. والذات فعالية من الانعكاس يتركز الانتباه فيها على أفعال الشخص ذاته.

(ب) مفهوم الذات أو معنى الهوية هو اشتقاق الذات فى معناها الأول. فعندما يكتسب الفرد القدرة على الانعكاس على تصرفاته هو نفسه، فإنه يستطيع ساعتها بناء مفهوم للذات أو هوية.

كيف تتطور القدرة على انعكاس الذات؟ يكون ذلك من خلال ردود أفعال الآخرين على سلوك الطفل، أولا. فى التفاعل، حيث ينظر لتصرفات الفرد على أنها يستدعى من الآن فصاعدا استجابة لدى الآخر. وتكون ردود أفعال الآخرين، إذا جاز التعبير،

هى انعكاس خارجى لتصـرفات الفـرد؛ فهى ذات معنى (للآخر) لتصرفات الفـرد؛ فهى بمثابة المعنى (لدى الآخر) لتصرفات الفرد. بعد ذلك يكون من الممكن أن يتم تمثل هذه المعانى - ويمكن أن تغدو توقعـات ردود فعـل الشخص الآخر على تصرفات الفرد مستقرة.

أنا ونفسى[1] (I and me): يقدم ميد مصطلحات محيرة لتغطية تمثل انعكاس الذات. والذى يتم تصويره حوارًا بين "أنا" مبادرة، تنتج أفعالا عفوية وغير منعكسة، و"نفسى" تقوم بعملية التقييم - التى يكون أصلها فى ردود الفعل المتوقعة من الشخص الآخر. تولد الـ"أنا" تصرفا محتملا يتم ضبطه بالـ"نفسى" فى ضوء ردود الأفعال التى قد يبديها الآخرون. لذا فالقدرة على الانعكاس يستحضرها العقل، ويمنحنا تمثل التفاعل الرمزى القدرة على الانعكاس على ذواتنا.

ويمكن النظر إلى "نفسى" توليفا لاتجاهات الآخرين. وسوف نرى أن ميد يسمح بإمكانية تطوير مفهوم ذات موحد على أساس استجابات الآخرين، ثم يمكن أن يتم تقييم تصرفات الـ"أنا" فى إطار مثل مفهوم الذات ذلك، وليس مباشرة من حيث ردود الفعل المتوقعة من الآخرين. يمكن أن يكون لمفهوم الذات استقلالا محددا، لا أن يتغير وفقا لأية استجابة أو كلها من الغير لسلوك الفرد.

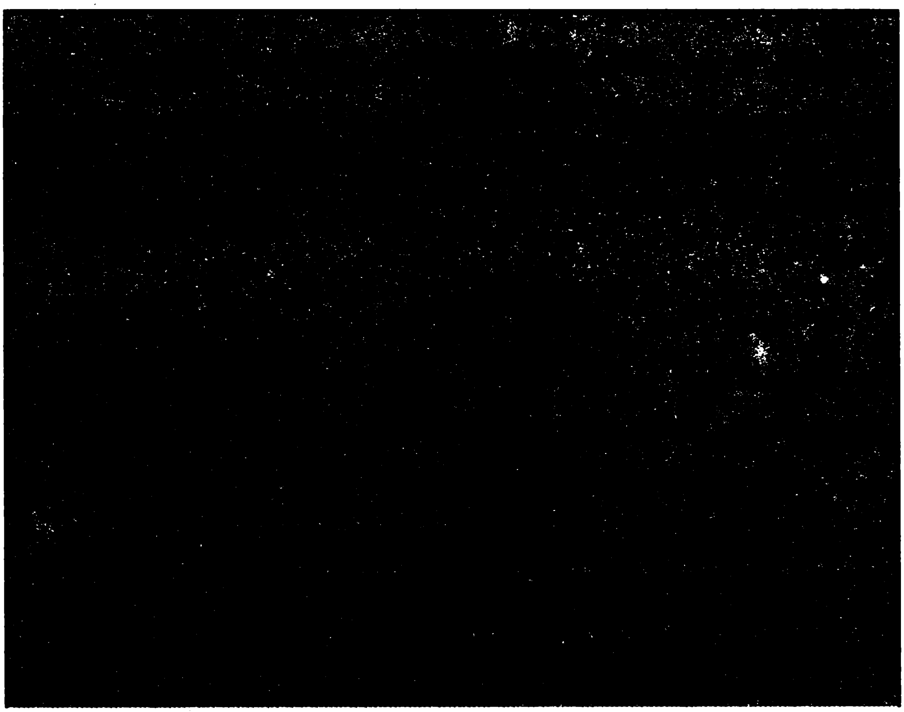
تطور مفهوم الذات. فى التواصل الرمزى، تكون هناك قدرة متنامية على أخذ اتجاه الآخر فى الحسبان عند تحديد الأفعال، تنتظم الـ"أنا" بواسطة "نفسى" ويتم تقييم التصرفات الناتجة حسب معناها لدى الآخرين. حيث يمكن تجديد "نفسى" بردود

---

(١) هذه ترجمة لما جاء فى النص الأصلى وهما كلمتا (I and me)، ونظرًا لكون هاتين الكلمتين مرادفتين لضمير المتكلم المفرد (أنا) ولا يقابلهما فى اللغة العربية ترجمة دقيقة تسمح بمثل هذا التمايز، فقد ارتأيت أن أترجم الضمير (I) بـ(أنا) وأترجم الضمير (me) بـ(نفسى)، تفاديا لاستخدام مرادفات مثل ذاتى أو كيانى لكونهما يتداخلان بقوة مع مصطلحات النظرية محل العرض فى هذا الفصل، مما قد يوقع القارئ فى نوع من البلبلة، كلانا فى غنى عنها، ومن الجدير بالإشارة أن مؤلف الكتاب قد ألمح بالفعل فى بداية هذه الفقرة لكون استخدام "ميد" لهذه الكلمات قد اتسم بالتشويش نوعا ما. (المترجمة)

الأفعال الحقيقية التى ترى الناس يقومون بها. يعنى ذلك أن هناك مقياسا للدقة فى وعى الأطفال باتجاه الآخرين نحو نواتهم. فما يحدث هنا هو أن الوعى بالذات والوعى بالآخرين يحدثان جنبا إلى جنب. وهما فى الحقيقة جزء من العملية ذاتها. ويزداد تعقد بناء مفهوم الذات مع زيادة دقة التفاعل الاجتماعى. يقدم ميلتزر (Meltzer, 1972) انظر المربع ٦-١ صياغة قيِّمة لنظرية ميد حول العلاقة بين مفهوم الذات والتفاعل الاجتماعى.

ومن ثم يكون مفهوم الذات وحدةً هو مدى أفعال الفرد، منظورا إليه فى ضوء كيفية نظر الآخرين له بشكل عام. ويرى ميد أن وحدة بناء الذات تتطور عبر التفاعل الاجتماعى. (ونحن ربما نتوقع أن المجتمعات المختلفة قد تؤدى لتباين فى بنية الذات (انظر للمقارنة Harre, 1967). إن محتوى مفهوم الذات يتضمن انعكاس الفرد على ذاته.



وكما يشير جوفمان (Goggman, 1971)، هناك عدد غير محدود من تشبيهات "اللعب الجماعى" فى التفاعلات اليومية. ولا يكون الطفل مضطرًا لتجربة المسابقات المنظمة.

وأخيرًا، يدعى ميد أن الطفل قادر على اتخاذ اتجاه "الآخر المعمم" لذاته. حيث يقيم أنشطتهم بواسطة "نفس" قادرة على أن تأخذ فى الحسبان استجابات "الناس عامة". وبذلك يتكون البناء الموحد للذات.

المجتمع

يطرح ميد القليل نسبيًا عن المجتمع بحد ذاته، ولهذا السبب وقع تحت طائلة انتقاد العديد من علماء الاجتماع. حيث يركز على تنظير كيف يقدم تفاعل المشاركين فى الدائرة مع الطفل الخبرات الاجتماعية التى تشكل العقل والذات. وفيما عدا التاريخ وبنية المجتمع، فإن منظور ميد يجعل التواصل البينشخصى أمرا مركزيا.

أوجه النقد

ولا شك فى أن علم النفس الاجتماعى لدى ميد كان ظنيا على نحو تام بالطبع، ويفتقر للدليل، ويلقى **الأصل الاجتماعى** للعقل اليوم دعما (انظر: **Ashworth, 1979**). لكن تفاصيل عملية "التمثل" ليست واضحة - والحقيقة أن بعض التفاعليين مثل جوفمان **Goffman** لا يرون التمثل مفهومًا ضروريًا (حيث يضفى نكهة الثنائية).

ميد **ينظر للذات نتاجًا اجتماعيًا فقط،** برغم أن ردود فعل الآخرين ليست هى شكل التغذية الراجعة[١] الوحيد التى يحصل عليها الأطفال نتيجة لتصرفاتهم. فالوعى بالذات قد لا يقتصر على كونه اجتماعيا فقط.

---

(١) التغذية الراجعة "feed back": يصف هذا المفهوم تأثير نتائج أحداث أو معلومات من الماضى فى تصرف الفرد مع الحدث أو المعلومة فى الحاضر. (المترجمة)

ويختلف النقاد حول ما إذا كان ميد شديد القرب من الحتمية المنطقية أم إنه ينظر للتفاعل الاجتماعى بكونه عملية تفاوض جيدة الاتزان، شديدة الإرادية[١] (انظر Gonos, 1977; Gillin, 1975).

إيرفينج جوفمان

يخالف علم النفس الاجتماعى لميد الثنائية من خلال وضع أصل العقل الفردى والذاتوية فى تبادل اجتماعى مبكر، فى المقابل، لم يقل جوفمان شيئًا تقريبًا حول مرحلتى الرضاعة والطفولة، فهو يركز على التفاعل الرمزى لدى الراشدين، ولكنهما رغم ذلك يشتركان فى مفهوم الشخصية باعتباره لا ينفصل عن عضوية المجتمع.

ما كان جوفمان يحاول فعله:

أولوية التفاعل كاهتمام بحثى. ركز جوفمان على تفاعل الوجه لوجه، والذى أطلق عليه "أمر التفاعل"[*] للتحليل. ومثل هذا البحث سيكون متعلقا بالتفاعل أكثر من شخصيات المتفاعلين. كما لا يكون متعلقا (Goffman, 1974) بالتركيب الاجتماعى الذى يتم فيه التفاعل.

النظر للذات كتقديم اجتماعى. يمكن تحليل السلوك الاجتماعى بأفضل حال فيما يتعلق بالادعاءات المتعلقة بعزو "السمات" ورفضها، إن حديث الفرد وأفعاله بهذه الطريقة تكون بمثابة الادعاء بأنه "نوع" معين من الأشخاص، وأن الآخرين يستجيبون له. يتضمن التفاعل بشكل أساسى تقديم للذات. وعلى أية حال نلاحظ أن ذلك لا يعنى بالضرورة وجود ذات ضمنية يتم "التعبير عنها" فى التقديم. فليست هناك "ذات جوانية" - كل ما هنالك هو التقديم.

---

(١) مذهب الإرادة "voluntarism": مذهب فلسفى يرى أن إرادة الفرد وليس الفكر هو المبدأ الأساسى للواقع. (المترجمة)

(*) "Interaction order".

الصلاحية البينشخصية أمر ضرورى. يتم تقديم الذوات، وتكون هذه الذوات إما صالحة (مقبولة) اجتماعيا أو مرفوضة. بهذا الشكل فإن الذات على هذا النحو تنتظم بشكل اجتماعى (وليس هذا بالضبط ما نعنيه بقولنا إن الذات "محتومة اجتماعيا"). ويبدو أن الدافع الإنسانى الأساسى لدى جوفمان هو تجنب الحرج. فالمتفاعل الاجتماعى لديه هو عميل واع، يهتم بـ"الوجه".

يجب أن نستعد لرؤية أن انطباع الواقع الذى عززه الأداء هو شىء هش ورقيق يمكن أن يهدمه أحداث مؤسفة، غاية فى التفاهة. (Goffman, 1971: 63).

بعض الموضوعات الرئيسة فى عمل جوفمان

يميل المعلقون (مثل: Harre & Secord, 1972) وبتعجل شديد لوصف جوفمان باعتباره شخص "مسرحيا". لكن استخدام الدراما مصدراً للتشبيهات التى يتم توظيفها أساساً لتحليل التفاعل الاجتماعى لا يتم إلا فى تقديم الذات فقط. وفى كتابات أخرى كانت تعبيرات مثل شعائر دينية (Goffman, 1972b: 47) والتجسس (c١٩٧٢)، والمقامرة (b: 149 ١٩٧٢) والألعاب عامة (a: 15 ١٩٧٢)، تعد من بين المصادر التى يوظفها جوفمان لتنفيذ نفس النوع الجوهرى من التحليل.

كذلك قد يفقد المعلقون الإحساس باتساق جوفمان الضمنى (انظر Ashworth, 1985). ولكن إصراره على أن الذات كينونة اجتماعية هو أمر يندرج بشكل نموذجى تحت نطاق التفاعلية الرمزية. لذا ينصب التركيز على فكرة إمكان تحليل السلوك فى حدود معناه البينشخصى.

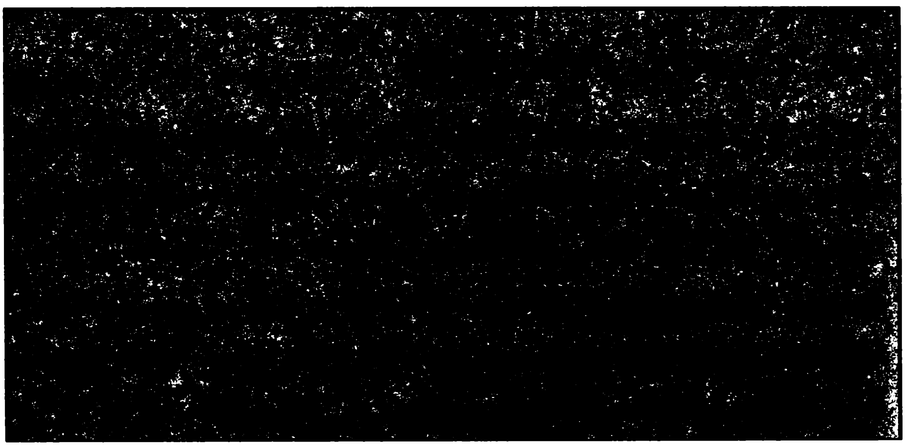
الفعل باعتباره أمرًا قائماً اجتماعياً، ويحمل معنى اجتماعياً

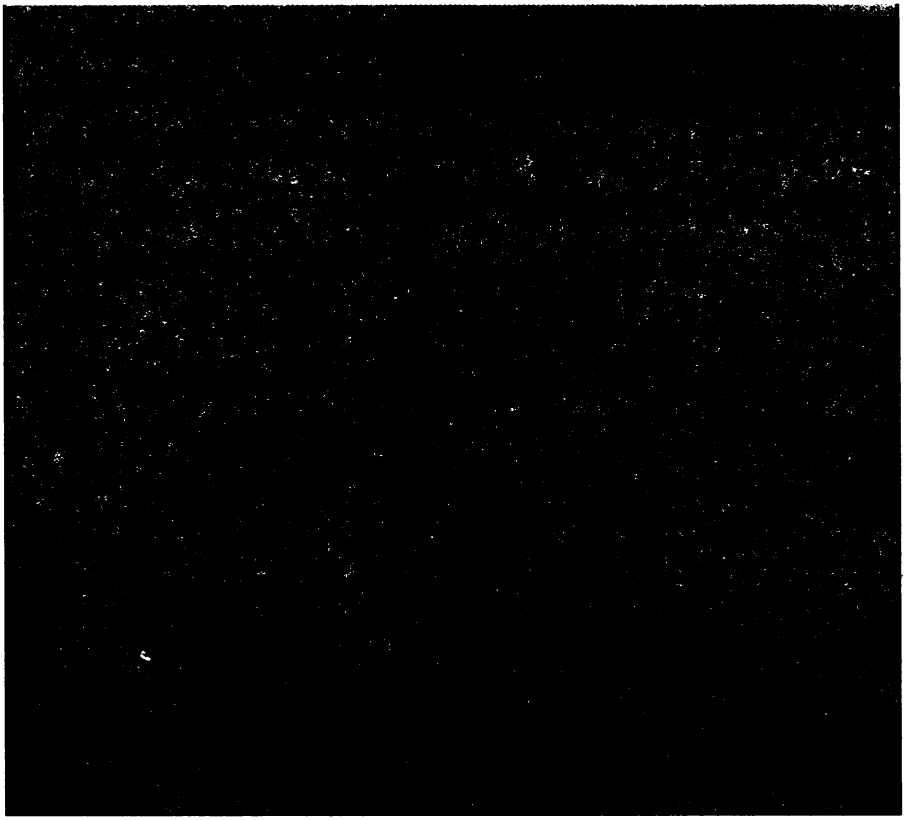
فى كل فعل، يتم إتمام التواصل فيه، الشخص هو مقدم لفعل ذى معنى. ولكى يكون الفعل ذا معنى اجتماعى، يجب أن يلتزم بقواعد معينة، وإلا لن يكون مفهوما لا لفاعله ولا للجمهور، ويود جوفمان تحديد هذه القواعد الأساسية للفعل.

الذات باعتبارها أمرًا تحدده الترتيبات الاجتماعية

فى كتابه "ملاجئ الأيتام" (Asylums, Goffman, 1968a) نرى أن المؤلف يتسم بعمق شديد فى تفسيره لبنية الذات فى التفاعل. ويدور هذا الكتاب حول التفاعل داخل "المؤسسات الجماعية". من قبيل السجون، ومؤسسات الاضطرابات العقلية، ومخيمات الجيوش، والأديرة، وما إلى ذلك، فهى أماكن "سكن وعمل يتم فيها استقطاع عدد من الأفراد المتشابهين من المجتمع الأوسع لفترة غير قصيرة من الوقت، ليقضوا معا فترة من العمر تحت إدارة رسمية مغلقة" (المرجع السابق:١١). فى مثل هذه السياقات قد لا يدهشنا أن يشير جوفمان، وقبل كل شىء، إلى ما يبدو أنه صورة ذات تحديد اجتماعى قوى للذات هو ما يلى:

> يمكن النظر للذات إذن بكونه شيئًا كامنًا فى الترتيبات الذائعة فى أحد الأنظمة الاجتماعية لأعضاء هذا النظام. والذات بهذا المعنى لا تكون ملكية للشخص الذى تنسب إليه، ولكنها بالأحرى تسكن فى نمط السيطرة الاجتماعية التى تتم إبان التواصل مع شخص ما بنفسه، ومع أولئك المحيطين به. إن هذا النوع الخاص من الترتيب المؤسسى لا يدعم الذات كثيرا عند بنائه لها. (Goffman, 1968: 154)





الذات باعتبارها أمرًا يكوّنه كلٌ من التباعد الفردى عن الدور والاختيار

فى المقابل، وفى فقرة يناقش فيها جوفمان الطرق التى يستخدم بها المساجين الامتيازات المشروعة لأهداف غير قصدية، يرسم جوفمان صورة الفرد على أنه واع بالذات التى تمنحه إياها المؤسسة، ولكن باعتباره يقف بعيدا عن ذلك (الابتعاد عن الدور)؛ لذا فالتفسير الحتمى المباشر للطريقة التى تشكلت بها الذات بواسطة التفاعل لا يستخدم الطريقة التى ترتبط بها الذات بالجماعة. "فنحن دائمًا ما نجد الفرد يوظف بعض المناهج للحفاظ على شىء من المسافة، بمقدار ذراع مثلا، بين ذاته وذلك الذى يفترض الآخرون أنه يجب أن يتوحد معه" (Goffman, 1968: 279).

يرى جوفمان أن نظرة الحتمية الاجتماعية للذات مصقولة بشكل جيد جدا، حيث يميز الأفراد عادة بين الذات المتضمنة فى الأدوار الاجتماعية التى يؤدونها، والسمات التى ينوون حقا قبولها والتوحد معها.

وقد أوضحت فى المربع (٦-٢) بعض دلالات رؤية جوفمان للذات فى حالة الجنسية المثلية.

الذات كأداء والوعى كمؤدٍّ

نحن نملك ذاتا تم اختيارها من بين مدى واسع من الاحتمالات التى تمدنا بها الترتيبات الاجتماعية. وحقيقة أن هناك اختياراً، مهما كانت درجة تقييده، تشير إلى وجود الفعالية الشخصية "وراء" الذوات التى يتم أداؤها خلال المواجهات الاجتماعية، والحقيقة أن جوفمان يقول:

> سواء كانت الذات التى يتم تقديمها رصينة أم خفيفة، فى مكانة عالية أم منحطة، فسيرى الفرد الذى يؤدى الشخصية حسب ما يكون عليه غالبا، لاعبا منعزلاً قلقًا على إنتاجه، خلف العديد من الأقنعة والشخصيات، يميل كل مؤدٍّ لارتداء شكل واحد، شكل عارٍ غير اجتماعى، شكل للتركيز، شكل شخص منخرط على نحو خاص فى مهمة عسيرة غير مأمونة. (Goffman , 1971: 207)

وهذه المهمة بالطبع هى تقديم الذات، وقد عارض المعلقون على جوفمان ذلك الأمر. فهم إما قد شكوا من أن جوفمان لا يوجه اهتماما لـ"الذات الداخلية" (Caudill, 1962)، وإما ناقشوا كونه يطرح نوعا من الأفراد ما زالوا غير اجتماعين (Naegele, 1956). وإن كان من الواضح أن جوفمان (١٩٧١: ٢٢٢) يقسم الفرد إلى هويتين منفصلتين. المؤدى هو "صانع متسرع للانطباعات المتضمنة فى المهمة شديدة الإنسانية الخاصة بتدرجات الأداء". وفى مقابل ذلك الذات المؤداة، وهى "شكل، ممتاز عادة، والتى يكون الأداء قد وضع لإظهار روحها المعنوية وقوتها وغير ذلك من المواصفات الأصيلة".

هشاشة واقع المواجهة

الارتباك وعمل الوجه

تؤلف المواجهة واقعا يسهل تدميره، ويحتاج لاهتمام حذر للحفاظ عليه. "يبدو أنه لا يوجد فاعل أكثر فعالية من شخص آخر يحيى العالم للفرد، أو يُضعف الواقع الذى هو فيه بلمحة أو إيماءة أو تعليق منه" (Goffman, 1972a: 38). يوضع الآخرون بشكل متفرد لتهديد تعريف الموقف، فالحقائق تستلزم اهتماماً حساساً.

يغطى مصطلح "عمل الوجه" "الأفعال التى يأخذها الشخص لجعل كل ما يفعله أيا كان متسقا مع وجهه" (Goffman, 1972b: 12). من أمثلة عمل الوجه التوازن والبراعة والدبلوماسية واللباقة. ويستلزم توظيف هذه الأداءات أن يراقب الفاعل المواجهة، مع الحذر من التهديدات الأولية التى يظهرها الوجه. وعلى الرغم من كل هذا الحذر، فإن الحوادث تقع، ويذهب التفاعل مجتمعا مع الذوات التى يتم أداؤها فيه إلى حالة من الفوضى. ويظهر الارتباك للعيان.

ويكتب جوفمان (Goffman, 1972b: 98) قائلاً: "أيا كان ما يجب أن يفعله الارتباك مع الشكل الذى يكون عليه الفرد... فالأمر المهم الأساسى هو هذا الانطباع الذى يصنعه الفرد على وجوه الآخرين" يتم استشعار الارتباك عندما "تضعف الثقة" بالوجه الذى يقدمه الفرد فى مواجهة فرد آخر. ويتضح الاعتماد المتبادل للمشاركين بالحقيقة التى تقول: إن الفرد الذى ضعفت الثقة فيه عادة ما لا يكون هو وحده المرتبك، وإنما الجماعة كلها؛ ذلك لأن ضعف الثقة بأحد الأشخاص يقذف المواجهة بكاملها خارج إطار التداخل المتجانس، وتصبح الصلاحية الذاتية أمرا محل شك، فيشعر الجميع بالارتباك، كل على طريقته الخاصة. ومن المهم التصرف بهذا الشكل للحفاظ على سلامة التفاعل:

من خلال سؤاله لنفسه بشكل متكرر وتلقائى السؤال التالى: "إذا تصرفت على هذا النحو أو لم أتصرف به، هل سأفقد أنا أو الآخرون الوجه؟" إنه يقرر فى كل دقيقة، بوعى أو دون وعى، كيف سيتصرف" (Goffman, 1972b: 36).

فى كتابه "الوصمة" (stigma, 1968b)، وكما يوضح المربع (٦-٢)، يناقش جوفمان حالة هؤلاء المشوهين جسديا وأولئك المعرضين للاضطهاد الاجتماعى، فيما يتعلق بمعضلات تقديم الذات التى تطرحها مواقفهم.

أوجه النقد

كثيراً ما أخطأ النقاد فهم ما كان جوفمان يحاول فعله؛ لذا يجب أن نتعامل مع النقد فى ضوء محاولة الوصف الدقيق لمنطقة بحثية مركزة على التفاعل على هذا النحو.

شأنه شأن ميد: **لدى جوفمان نقص فيما يتعلق بالمجتمع على نطاق واسع**، يفتقر تفسير جوفمان لفكرة المجتمع، لتناول التاريخ والبنية الاجتماعية والقوة والصراع الاجتماعى. فهى نظرية "مسطحة" (Giddens, 1988) إذ هل يمكن دراسة التفاعل دراسة ملائمة على هذا النحو؟ كذلك يشير جيدينز إلى أن **الدافعية الذاتية** أمر لم يتم بحثه لدى جوفمان. فنحن بالتأكيد قد نشأنا اجتماعيا - ولكن كيف؟ وعلى أساس أى من الاتجاهات النفسية؟

يبدو وصف جوفمان **ساخراً**، فالناس حسبما يفترض مخادعون نفعيون "ميكيافيليون". يحدث ذلك جزئيًا من خلال أسلوبه الأدبى الساخر، ويحدث فى جزء آخر عبر حقيقة أن أى وصف هادئ للسلوك يجعله يبدو قابلا للحساب بشكل أكبر مما هو عليه، ويحدث فى جزء ثالث من خلال الجهد المبذول لحفظ الفجوة بين الوعى والذاتية. فجوهر الأمر هنا يتلخص ما يقوله جوفمان فى أنه لا علاقة بالموضوع ما إذا كان انخراط الشخص فى التفاعل الاجتماعى شيئًا مقدسًا أم خدعة ما، فإنه يجب أن يكون مقنعا فى جعل تقديمه لذاته مقبولاً.

يعنى جوفمان ضمنا أن التصنيفات الأساسية للتفاعل يجب أن تكون كلية، لكن أمثلته تأتى من مدى محدود من المجتمع الأنجلو أمريكى. فمن الممكن إذن أن يكون عمله **مقيداً ثقافياً**.

يعد جوفمان **متحديًا على الصعيد المنهجي**، فهو لا يلقى بالا للقواعد المعتادة للدليل، كما لا يطور عددًا متسقًا من المفاهيم، لكنه يوظف أنظمة مختلفة من التشبيهات التى يحسبها ملائمة لموقف تحليلى محدد.

تحليل الخطاب وعلم النفس الخطابى

ما يحاول تحليل الخطاب فعله

البناء الاجتماعى للواقع. الواقع، بالنسبة للفرد، مركب "بالخطاب": تفاعل منطوق، مادة مكتوبة من كل الأنواع، وأفعال ذات معنى - وكل ذلك يمكن الإشارة إليه بشكل أوسع على أنه "نص text":

> لقد حاولنا إظهار كيف أن النصوص الاجتماعية ليست مجرد أنها تعكس أو تنقل الموضوعات، فالأحداث والتصنيفات توجد سابقًا فى العالم الاجتماعى والطبيعى. بالأحرى، فهى تنشط فى تكوين صورة من هذه الأشياء. إنها ليست فقط تصف الأشياء، ولكنها تؤدى الأشياء أيضًا. (Potter and Wetherell, 1987: 6)

يتم استخدام مصطلح "بناء" بنيَّة إيضاح الطريقة التى بنى بها الفعل ذو المعنى (وخاصة الكلام) من خطاب اجتماعى متاح موجود سابقًا. كما يشير المصطلح إلى مشاركة الفرد فى التشكيل المتنامى للمصادر الخطابية الخاصة بالثقافة.

من الصائب أن العديد من الخطابات مفترض بالتأكيد جزءًا من الواقع الخاص بعالم المجتمع اليومى وهو، تقريبا، عالم لن يختلف معه أحد. وبرغم ذلك، فالأفراد هنا مستخدمون للموارد الخطابية الخاصة بالثقافة ومعيدون لبنائها، و"مهمة إعادة بناء المجتمع يمكن أن يبدأها أى شخص فى أى وقت خلال أى مواجهة وجها لوجه" .(Harre, 1979: 405)

علم النفس الاجتماعى الفعلى جزء فى مثل هذا البناء. إذ يعتمد الناس فى حديثهم وأفعالهم على نصوص أو خطاب متاح اجتماعيا. وذلك لا يقل صوابا عن قيام الفرد بتقديم ذات أو صنع عبارة عن موضوعات "نفسية". وهناك مصادر متاحة اجتماعيا لتقديم الذات كشخص. وتوظيف هذه الأشياء هو ما يكون عليه الشخص.

علم النفس هو **تأويل** – مجال تفسيرى، وليس علمًا طبيعيا بيولوجيا. وسوف يبحث محلل الخطاب عن الطرق التى يتنوع بها كلام الفرد (وفعله) ومن ثم يجسد صورا مميزة للعالم ولذاته.

الانعكاسية reflexivity: هى مصطلح يستخدم كثيرا من قبل المشتغلين بتحليل الخطاب، والذى يعنى:

(أ) لزوم هدم الثنائية التى تفصل الشخص محل البحث عن الباحث. كما يشير إلى حقيقة.

(ب) أن نتائج علم النفس تنطبق على علماء النفس كما تنطبق على المشاركين فى البحث. ويشير إلى فكرة.

(ج) أن البناءات النظرية التى يكونها عالم النفس هى ذاتها خطابات.

المعرفة مرتبطة بالقوة: هناك افتراضات محددة، وخطوط من المعرفة، وحجج، ومعتقدات وكل هذا مسلم به على نطاق واسع على أنه "الحس المشترك". ونستطيع أن نرى أن ذلك يرتبط بوضع من يزودون هذه المسارات بمؤنها.

ما الخطاب؟

تتباين تفاصيل الطرق التى يفهم بها محللو الخطاب الخطابات. ويشير الخطاب الذى يركزون عليه للطبيعة الخاصة لبحثهم. ونحن هنا لا نقوم باستخلاص الفروق فى البحث. لكنه من الواجب الإشارة إلى التأكيدات التالية:

تبعا لريكور (Ricoeur, 1971)، يمكن التعامل مع الفعل الإنسانى ذى المعنى نصاً. بهذا المعنى، تكون مهمة تحليل الخطاب هى "قراءة" النص. وينصب الاهتمام هنا على بنية الخطابات فى حد ذاتها، وليس على الطريقة التى يتصارع بها الأفراد لاستخدامها، أو تفاصيل التفاوض الاجتماعى على معناها.

وعلى أية حال فإن أحد أهداف البحث هو الكشف عن تيارات الاعتقاد والحجة التى تم اعتناقها، أشار بيرمان وباركر (Burman & Parker, 1993: 4) إلى استخدام مصطلح "الذخائر اللغوية أو التأويلية" لتأكيد "سلطة السياقات الحوارية على ما يقوله الناس عن أنفسهم من لحظة لأخرى". مثل هذه الذخائر كانت ولا تزال مستعارة من الثقافة، ويتم إقحامها لتحقيق الأهداف التى تكون هناك حاجة إليها. ويشدد بوتر ويثيريل (Potter & Wetherell, 1995) على أن الطرق التى يتم بها الانتفاع من المصادر – ممارسة الخطاب – هى جزء من الموضوع الرئيس لتحليل الخطاب. ويمكن أن يكون التركيب الذى يقوم به الناس لوصف العالم مطمرا فى الأفعال والأنشطة، فبنى الواقع لا تحتاج للتعبير اللفظى عنها بشكل ظاهرى.

ومن المتوقع وجود تنوع ما. وسيتم استخلاص الذخائر المختلفة لتفسير المواقف المختلفة أو إضفاء معنى عليها حال حدوثها. ويتم الحصول على التفسير من خلال استخدام الذخيرة (الذخائر). ويمكن وصف الخطاب من حيث تحقيق التفسيرات ما دامت تتركب من جمل تكوِّن، بالنسبة لقبول الآخر أو رفضه، موضوعا أو حدثا يتسم بمجموعة من صفات كذا وكذا. ويمكن أن يركز تحليل الخطاب على المعضلات (Billing, 1996)، وهى فكرة تطور تصور تحصيل التفسير، وتشير إلى أن الناس، لدى تقديم موقف ما، لا يقومون بتتبع "خط" ما فقط، ولكنهم يتفاوضون مع مادة مغايرة، ويقيمون بعض البدائل ويشيرون إليها أو ينتقصون من قيمتها. بهذا التأكيد، يوضح بيلينج Billing بالتفصيل أن النظام الجليل للبلاغة يصبح ملائما، ما دامت المحاولات الخطابية التى يقوم بها الفرد هى تمارين فى الجدل.

يشير أوستن (Austin, 1962) إلى أنه فى بعض الظروف الرسمية المحددة يكون من الواضح أن نطق شكل معين من الكلمات إنما يعنى ذلك بالتالى أن نفعل شيئا ما. إن اقتراح نخب ما خلال مأدبة يتم ببساطة من خلال استخدام بعض الكلمات؛ بالمثل لتسمية طفل أو سفينة، أو عند قسم اليمين فى محكمة قانونية، لكنه يؤكد أن هناك تأثيرا أدائيا لكل الخطابات، إن وظيفة الكلمات وغيرها من الأفعال ذات المعنى ليست مجرد نقل المعلومات وإنما امتلاك التأثير (مثل التأثير عند تقديم الذات الذى رأيناه بالفعل واكتشفه جوفمان). والخطاب، منظورا إليه على هذا النحو، لا يعد، فى المقام الأول، خطأً أو صوابا، ولكن على أنه أمر منسجم مع شرط التعبير اللبق - الذى يهدف إلى أن يكون ملائما للموقف فى عين المشاركين فى التفاعل، وبالطبع، يمكن أن يتمثل شرط التعبير اللبق فى بعض الظروف فى رؤية أن المنطوق صادق.

علم النفس الخطابى كتأويلات

أود الآن أن أناقش منحى تحليل الخطاب للمفاهيم الأساسية لعلم النفس، سأطلق على ذلك علم النفس الخطابى(*) لتقديم أهداف: فهو منطقة فرعية لتحليل الخطاب تهدف لاقتراب جديد من مفاهيم علم النفس الأساسية. فإن مفاهيم من قبيل الإدراك، والتفكير، والتذكر، والدافعية والعاطفة تلقى الانتباه التفسيرى من قبل علم النفس الخطابى. والتفسير هنا يتضمن التأويل فى الأمر. وبالطبع تعد موارد المفاهيم العقلية بالنسبة لعلم النفس الخطابى مجموعة من البناءات الاجتماعية.

يضع علماء النفس فى بحث "العمليات العقلية" نظرياتهم وتجاربهم على أساس الخطابات المتاحة اجتماعيا. فمثلا، هناك قبول ساذج لماهية "التذكر". وفى المقابل يهتم علم النفس الخطابى بدقة بالخطابات المحيطة بالعمليات العقلية مثل التذكر. ولا يكون ذلك بأية حال بقصد اعتباره مسلكا جديدا لاكتشاف الأحداث الداخلية التى تقع

(*) discursive psychology.

عند حدوث أمور مثل التذكر. وإنما بهدف وصف الطريقة التى يتم بها تحقيق ادعاء حدوث "التذكر". جزئيا، يكون ذلك بالكشف عن شرط التعبير اللبق المحيط بادعاء التذكر، ويكون السؤال الذى يلزم التعامل معه هنا هو: ما الذى يعد مثالا ملائما على "فعل التذكر"؟

التفكير، وقبل كل شىء يتم إيضاحه من خلال محوه من المحيط الداخلى الحصرى. ويتفق جوفمان تماما مع ميد فى كون التفكير والتواصل هما الشىء نفسه (Ashworth, 1979: ch. 3). ويعتمد التفكير على الخطاب المتاح لمكوناته - بما فى ذلك استخدام الكلمات والتصرفات الملائمة (Harre & Gillett, 1994: 43) للإشارة إلى أن المنطوق هو فى الحقيقة أمر "جيد التخطيط". وتستمد الأفكار مشروعيتها من نجاحها فى إنتاج تأثيرات بعينها داخل الحوار (حتى لو لم يكن الحوار بالفعل مقنعا، يتم التعامل مع المنطوقات كأمثلة "للأفكار").

الإدراك ليس نقطة بداية فى تشكيل الخبرة، كما هو بالنسبة لعلم النفس المعرفى. وإنما الإدراك بالأحرى، مع تسليمنا "باستخلاص المعلومات من البيئة" (Harre & Gillett, 1994: 170) موجود بالفعل فى وسط اجتماعى (Ashworth, 1979: ch. 4) فالمعلومات" منغمسة بالفعل فى الصلات الخطابية. وعلم النفس الخطابى كما يراه بوتر وويثيرال (Potter & Wetherell, 1987) يحرك محور الاهتمام النفسى من تمثيل العالم فى وعينا من خلال تفسير المدخل الحسى على أساس الذكريات ذات الصلة، إلى الذخائر الخطابية التى ننغمس فيها، وذلك فيما يتعلق بما نعيش فيه.

التذكر فى علم النفس الخطابى مختلف عن تناوله فى علم النفس المعرفى، وذلك كما يرى إدوارد وبوتر:

> وبالنسبة لعلم النفس الخطابى، يُدرس التذكر كفعل، حيث يؤخذ الخبر نفسه كفعل للتذكر، ويمكن دراسته كصورة مركبة وموقفية من الأحداث. وتتم دراسته مباشرة كخطاب، ولا يؤخذ نافذة على شىء آخر يفترض أن يكون دائرا داخل عقل القائم بالإخبار. (Edwards & Potter, 1992: 35)

لذا، مرة أخرى توضع "العمليات العقلية" بشكل راسخ فى العالم الاجتماعى للحوار. إن "المتذكر" ينطق صورة من الأحداث - ولكن بدلا من الاهتمام بميكانيزم "الوصول الخلفى" إلى الماضى، والتركيز على دقة الصورة، يأخذ علم النفس الخطابى فعل التذكر فى معناه الحاضر، وفى حدود وظيفته الحالية.

أن تكون "ذا دافعية" لا يعنى أن تكون معرضا لحالات جسدية معينة ذات تأثير حتمى. لكن بالأحرى، أن الفرد يستمد الدافعية من "مفردات الدوافع" المتاحة اجتماعياً (Mills, 1940). فالشخص الذى، يرد على الهاتف بلطف فى منتصف حوار مَغيظ، يقدم لنا بذلك الملامح التقديمية والموقفية لعلم النفس الخطابى. ويقدم أشورث (Ashworth, 1989: ch. 7) مثالاً مبكرًا لعلم النفس الخطابى للدافعية، اعتمادا على دراسات هايدر (Heider, 1958) فى وصف الحس المشترك للقصد، ويستمر فى إيضاح أن الكلام المدفوع عادة ما يكون إما مسألة إصلاح سوء فهم، وإما لشرح اختيار الفرد. فى أى من الحالتين فهو يخص السيطرة على الانطباعات فى الأوضاع البينشخصية باستخدام أسباب وأعذار وتبريرات مناسبة، وغير ذلك من تكنيكات الخطاب الأخرى. وتتضمن المحاولات الأحدث فى النطاق البحثى نفسه أعمال كل من: {(Wetherell, 1987: ch.4) (Edwards & Potter, 1992) (Harre & Gillett, 1994)}.

إن المشاركة فى المناسبات الخطابية **للانفعال**، لا تكون كما يُدَّعَى بالتعرض لعمليات داخلية معينة، وإنما بالاعتماد على ذخيرة متاحة اجتماعيا من "السلوك الانفعالى" الذى سيفهمه كل من الذات والآخرين على أنه "يشير" - كما يبدو - إلى الغضب، ويشدد هارى وجيليت (Harre & Gillet, 1994: 155) على هذا الملمح للانفعالات قائلا: إنها "مظاهر ذات معنى، تتكون وفقا لصور الإجماع المحلية". ويحوز أفراد الثقافات المختلفة انفعالات مختلفة تكون متاحة لهم كموارد ليوصِّلوا لذواتهم وللآخرين "التأثير الشخصى" للحوادث والأحداث. وحديثاً جداً أوضح شتيرنز (Stearns, 1995) المرونة التاريخية والثقافية لدلالة الأسى.

علم النفس الخطابى والذاتوية

يؤكد المشتغلون بتحليل الخطاب أنه من بين وظائف أى نطق أن يضع الفرد داخل مدى الاحتمالات التى يضمها المجتمع، "مجتمع الخطاب" - التى تؤدى لمنحى محدد للسؤال حول الطبيعة البشرية (انظر المربع ٦-٣).

الذاتوية selfhood هى موضوع لا ينفصم عن تحليل الخطاب عمومًا. وفى هذا الأمر فإن باحثى النسوية قد أوضحوا إلى أى مدى تنتشر خطابات الجندر - لذا فبشكل عملى يكون لأى حقل فى المجتمع دلالات فى "نوع" الإناث التى سيتضمنها هذا الحقل (إن كان للمرأة أى وضع شرعى من الأساس).

ويكون السؤال ساعتها ليس عن ماهية الطبيعة الصحيحة للذات، ولكن عن كيفية الحديث عن الذات، وكيف تم التنظير لها فى الخطاب؟ (Potter & Wetherell, 1987: 102).

يصر بوتر وويثيرال على أن ما هو "مسموح" للشخص أن يكون عليه وما يمكنه أن يصور نفسه عليه كإنسان (أى، الاحتمالات التى تقدمها له الخطابات ذات الصلة) هى حقا أمور سياسية مهمة - فهى أمثلة على ممارسة القوة، وتمشيا مع هذا التأكيد ينظر للفرد على أنه يعتمد على افتراضات حول معنى أن تكون شخصا فى تحصيل صورتك الخاصة كشخص، ومن بين المكونات التى يجدها الفرد متاحة له مكونات ضمنية - بما فى ذلك الملامح الخاصة بالقواعد اللغوية.

كان عمل هارى (Harre, 1998) الحديث واعدا فى هذا المجال، حيث يركز على نحو الخصوص على الطريقة التى يشجع بها الضمير المفرد الأول على فهم أن (أنا) تشير إلى كيان ذات سمات فعالة وشخصية. فى حين تقدم القواعد اللغوية الضمير (أنا) الذى يقود الفرد لافتراض أن ذلك يشير إلى هوية جوهرية، وهى الذات. وإن كانت الحقيقة أن (أنا) تشير لنوع من الموقع الاجتماعى، وليس لذاتوية داخلية.

مربع ٦-٣ خطابات الجنسية المثلية

بالنسبة للمشتغلين بتحليل الخطاب، يستمد العــزو الذاتى للتوجه الجنسى من الخطابات المتــاحة اجتماعيًا. فلا يمكن أن يفكر أحــد فى نفسه جنسيا مثليا إلا إن كان ذلك تصنيفاً ثقافيًا قائمًا، وما يستلزمه مثــل هذا العزو - بالإضافة إلى التفضيل الجنسى لأفــراد الجنس نفســه (عار أو مقبول؛ أسلوب شخصى متميز فى الحياة أو عادية غير ملاحظة) - يعتمــد على الصيغ اللفظيــة واتجاهات الفعل المتاحة.

لذا سيطور محللو الخطاب برنامجًا بحثيا يهدف إلى استثارة المعانى المقدمة فى الحديث والفعل التى تمنح - ربما العديد من - الهــويات المحتمـــلة لأولئك الذين (لأسباب هى نفسها خطابية فى الأصل) يتم دفعهم للاستغراق فيها أو أنهم يتمنون ذلك.

أقول: إن أصول هذه الدوافع فى حد ذاتها خطابية، أن الدافعية البشرية بالنسبة لمسلمات علم النفس الخطابى هى أمر اجتماعى، متجذر فى مفردات أنواع من الناس الموجودين فى وقت معين فى مجتمع معين. وسيكون من الواضح وجود موافقة هنا على نظرة فوكو **Fouccault**، التى سنناقشها فى الفصل التالى، والتى ترى - إذا كان هناك افتقار للخطاب - أنه لا وجود لنوع اجتماعى مغين.

أخيراً، يشير هارى وجيليت **(Harre & Gillett, 1994: 102)** إلى أن الأمر ليس كله هو النص فى علم النفس التحليلى للذاتوية. فهم يوضحون الفرق بين بناءات الذات و"السؤال عن إحساسنا بالتفردية الشخصية". لا يعنى ذلك المعنى الأخير للتفردية أن يمتلكها الفرد ببساطة من خلال أن يكون، كما كان، فى نقطة تقاطع عدد من المواقف الخطابية التى قد تكون متفردة بالنسبة إليه. ولكنه يتضح بشكل واضح عبر انعدام

المعنى فى الموقف التالى: هل يمكن أن أكون مخطئًا حول من أنا. هل يمكن أن أستيقظ ذات صباح وأقول لنفسى (من عساه أن يكون هذا الشخص!)، "لقد اكتشفت أننى كنت مخطئًا حيال نفسى طوال هذه السنوات، لست الشخص الذى كنت أظنه أنا، أنا هو أنت على أية حال". (Harre & Gillett, 1994: 103)

الذات بهذا المعنى هى أمر مفترض سابقا فى علم النفس كله - حتى الخطابى منه، وسأعتمد على هذا المعنى للذاتوية فى عرضى للخلاصة.

أوجه النقد

نموذج النص يمكن أن يخون واقع الحوار. النص وفقا لريكور (Ricoeur, 1971)، يشير، بخلاف ذاته، إلى العالم. الأمر ليس كله النص، وليس كله البنية. لو كان ريكور على صواب، فإن ذلك ينتقص من فكرة النص والخطاب التى يوظفها محللو الخطاب. وتشير استجابة البنيوية لهذه المعضلة قائلة: الواقعية(*) لا يمكنها وصف "عالمها الصحيح" الذى يقال إنه يكمن خلف البناءات دون الدخول إلى البناءات ذاتها.

وربما يمكن القول، بشكل أكثر وضوحًا، أن نموذج النص هو نموذج غير ملائم، نظرا للعمليات الدينامية التى يهدف تحليل الخطاب إلى البحث فيها؛ لذا فقد يكون النموذج الأكثر ملاءمة هو الحوار(**). ويعد هارى (Harre, 1983: 58) أحد الباحثين المرتبطين بهذه المدرسة، والذى اتخذ هذا المسار بالضبط، "الحقيقة البشرية الأساسية هى أشخاص فى حوار".

الخطاب المتاح اجتماعيًا هو تعليق على عالم الفرد المعيش. يمكن أن يتوقف تحليل الخطاب مبكرًا للغاية، فبمجرد أن تصبح الضفاف المتنوعة للخطاب المتاح اجتماعيًا واضحة فقد تتوقف المقابلات والتحليلات. ويظهر التحليل الأعمق أن الناس، نظرًا

(*) realism.

(**) conversation.

للصراع القائم بينهم، ينشطون فى استخدام الموارد الخطابية فيما وراء ما هو اجتماعى فى حدود الأمور القابلة للفهم، كى يصنعوا فهمهم الخاص للعالم المعيش.

علم النفس الخطابى يقوض أركان علم النفس. ما دام يفترض أن كل شىء هو عبارة عن نص، فإن تعامل عمل المؤلفين على وجهات نظر التيارات الرئيسة الأخرى فى علم النفس سيكون (باستخفاف) باعتبارها تطور خطابات بديلة. وبالطبع، وسواء كان ذلك خطأ أم صوابًا، فإن ذلك يفصل تحليل الخطاب عن باقى مجال علم النفس. وقد كان هارى هو المؤلف الوحيد، على ما أعتقد، الذى حاول الدمج بينهما عن طريق التكهن بميكانيزمات المخ التى تسمح للعقل الخطابى بالتطور.

الخلاصة: ميد، جوفمان، وتحليل الخطاب

الوعى: بشكل عام، يعنى الوعى لغويا إدراك وسيط. وتعنى البنيوية الاجتماعية التى يشترك فيها كل الكتاب الذين ناقشناهم فى هذا الفصل أن الوعى ليس إلى هذه الدرجة مسألة إدراك بقدر ما يتعلق بنشر الذخائر المتاحة اجتماعيا لتحصيل التفاعل والمشاركة فى بناء الحقائق البينذاتية من مختلف الأنواع.

الذاتوية: يركز ميد على عملية الانعكاس: الذات هى ما يمكن أن يكون موضوعًا لوعيها الخاص:

(أ) تبزغ فى عملية التفاعل الاجتماعى.

(ب) يتطور بناؤها بالتوازى مع تطور دقة التفاعل، ويعد "أخذ اتجاه الآخر" هو ملمح أساسى فى ذلك الأمر.

وبالنسبة لجوفمان، تحدث الذاتوية فى عين الآخرين. ويتم فهمها فيما يتعلق بالمواقف الاجتماعية التى تحدث فيها - وتضم الأوضاع الاجتماعية ذاتا واقعية لأعضائها، والذات هى نتاج خطابى، لكن هناك أيضًا اتجاه لإقرار فردانية الهوية.

الجسد: معنى الجسد يتوسطه اللغة والتفسير مثل أى موضوع آخر فى العالم. فهو بناء اجتماعى.

الآخرون: الآخرون هم مصدر النمو الفردى للعقل والذات. فالآخر هو من يفصل فى ادعاءات الفرد بالذاتية وغيرها من الادعاءات "العقلية" الأخرى. ولا يعتبر المؤلفون فى هذا الفصل الآخرين منفصلين عن ذات الشخص بواسطة ثغرة فى التفاهم. فاللغة أو الخطاب أمران يتم تقاسمهما، كما أنهما أداة للتواصل أولا، ثم للتفكير الفردى.

العالم المادى: ليس هناك وجود للواقع الجلى: فالعالم المادى مركب اجتماعيا. وتفسيرات العالم هى صور من الواقع.

المزيد من القراءات:

لا تعد الكتب التى تحمل اسم ميد هى التقديم الأفضل لعمله، فهناك مجموعات معدلة عديدة من الدراسات التى تناولت التفاعلية الرمزية تضم مقالات عن ميد، منها مثلاً: Manis, J. G. and Meltzer, B. N. (1972) Sympolic Interaction: A Reader in Social Psychology (Boston: Allyn and Bacon). فى مقابل ميد، فعمل جوفمان مقروء، وممتع، ومتاح دائمًا: ويعد كتاب: Goffman, E. (1971) The Presentation of Self in Everyday Life (Harmonds-worth: Penguin) عملاً أساسيا فى هذا المجال.

كما يمكن التوصية بالمراجعات التالية حول تحليل الخطاب:

- Potter, J. and Wetherell, M. (1987) Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour, London: Sage.
- Burman, E. and Parker, I. (eds) (1993) Discourse Analytic Research: Repertoires and Readings of Texts in Action, London: Routledge.

كتابات روم هارى Rom Harre العديدة ذات الصلة، هذه الكتب الحديثة ومثيرة على وجه الخصوص: The Discursive Mind (مع G. Gillett) London: Sage (1994)، وDiscursive Psychology in Practice (مع P. Stearns) London: Sage (1995).

الفصل السابع

الطبيعة الإنسانية
بوصفها مُسَلَّمَةً ثقافيةً باليةً

الحداثة وما بعد الحداثة

الحداثة هى افتراض أن التطور المستمر أمر ممكن بل متوقع. ويكمن أساس ذلك فى فكرة أن هناك حقيقة أو واقعًا مسلمًا به لا يقبل الجدل يتعلق بإمكان الحصول على معرفة أكثر دقة. ومن المفترض أن الممارسات الإنسانية يمكن أن تصبح أكثر مجاراة للواقع. تصف الحداثة كلا من عالم العلم الطبيعى والتكنولوجيا والعالم الاجتماعى والسياسى. ومن المفترض، فى الحداثة، وجود معايير معروفة للسبب الذى تتحسن به المعرفة بشكل أقرب لفهم الواقع.

فى المقابل، يمكن النظر لما بعد الحداثة باعتبارها حركة ثقافية يكون من غير المقبول فيها بعد الآن ثبات محكات صلاحية التبرير فى كل المجالات، وحيث لا يكون هناك شىء تشير إليه فكرة التقدم، لأنه ليس هناك معيار ضد ما يمكن الحكم به على عدم جدة نظرية ما، أو ممارسة ما، أو منتج أو سياسة يمكن أن تتيح للفرد أن يرى أن هناك تطورًا عما كان موجودًا من قبل. ويشير المربع ٧-١ لبعض الملامح الثقافية المعاصرة التى يمكن اعتبارها بعد حداثية.

هناك تفسير مبكر نسبيا لما بعد الحداثة نشره جين فرانسوا ليوتارد (Jean-Francoís Lyotard, 1984). كتب ليوتارد فى هذا التفسير عن زوال الأساطير العظيمة أو الشاملة للثقافة الغربية. فمثلا، مركزية الشخص الفرد كـ"بطل" للثقافة - الذى نراه فى روايات مثل تحرير العمال والسير الثابت للتقدم الذى يؤدى إلى مجتمع غير طبقى، وأيضا فى صورة المقاول ومُراكم الثروة- تكون محل التحدى. وهناك أسطورة كبرى أخرى هى فكرة البحث المجرد عن الحقيقة الذى يظهر فى روايات مثل تقدم البحث العملى مع وعده بالسيطرة على الطبيعة، والاشتراكية العلمية الماركسية. كل هذه الروايات مقيدة بفكرة الواقع الحقيقى الخفى وبالتالى إمكانية التقدم، وهو ما ترفضه ما بعد الحداثة.

بالنسبة لليوتارد، تستلزم ما بعد الحداثة حدوث تفتت داخل المجتمع، وافتقار للإجماع العام. وبشكل أكثر إيجابية، يعنى ذلك فى الصفحات الأخيرة لليونارد، تحررا معينا للنشاط الإنسانى. لا تشرعه مجموعات محددة من القواعد - معايير يمكن بها الحكم مباشرة على ما إذا كان (بالعودة إلى اهتماماتنا الخاصة) بعضا من عملنا "علم نفس جيد"- أى إنه عمل يجب أن يجسد فى إنتاجه الخاص بعض التلميحات الخاصة بما يدور حوله هذا العمل.

علم النفس وما بعد الحداثة (١)

هناك حدث آخر فى الثقافة الحديثة يدعم اتجاه ما بعد الحداثة. وهو النمو داخل نطاق علم الدلالة - نظرية المعنى اللغوى - للنظرة التى ترى أن معانى الكلمات والجمل ليست قائمة على تقديمها للحقائق فى العالم الحقيقى، وإنما هى، وفقاً لدريدا مثلاً، لا تحمل شيئا خارج "النص"، إن صدق جزء من خطاب ما هو أمر لا الحكم عليه بشكل مستقل، ولكنها يمكن فى أفضل الأحوال أن تترجم إلى جزء من خطاب. لقد رأينا بالفعل فى مناقشتنا لتحليل الخطاب فى الفصل السابق، كيف أثرت وجهة النظر تلك على بعض العمل فى علم النفس بشكل جوهرى جدا. ولكننا لا نستطيع القول إن كل تحليل الخطاب أو كل علم النفس الخطابى ينتمى لما بعد الحداثة.

مربع ٧-١ بعض ملامح ما بعد الحداثة لدى المجتمع المعاصر

يمكن أن يتضمن الفن ما بعد الحداثى الواعى بالذات عدم الالتزام بـ"قواعد" الشكل الفنى التى يفترض أنه ينتمى إليه، هل تعد الدقائق الأربعة والثوانى الثلاثة والثلاثين - التى يبقى فيها المؤدون فى مقطوعة جون كيدج الموسيقية صامتين - موسيقا؟ إحدى صياغات ما بعد الحداثة ذات الصلة هنا هو عمل يجسد "قواعد" خاصة ويجب عدم التدقيق فى امتثاله لأى محك خارجى للكفاءة.

تمشيًا مع ذلك، لا يعود هناك قبول عالمى للتمييز بين الفن الراقى والفن الشعبى فى أمور مثل الموسيقى والكتابة.

من الواضح، أنه لا يمكن أن يكون هناك وضوح حول المعرفة والفهم الملائمين لتعليم الأفراد الجدد الثقافة. وأحد مؤشرات ذلك هو أن الطلبة يمكنهم أن يتعلموا مناهج دراسية شديدة الاختلاف أكثر من اتباع منهج دراسى يكون كل الخبراء متفقين عليه.

وبالرغم من أن **المعرفة العلمية** هى أكثر أنواع المعرفة مقاومة لما بعد الحداثة، فإن هناك اتجاها لدى العلم الغربى لإفقادها سلطتها المطلقة، لذا، فالعلاجات البديلة يبدو النظم إليها باعتبارها تقف على قدم وساق مع الطب الكلاسيكى.

فى علم النفس وعلم الاجتماع، تتعرض محاولة تطوير قوانين عامة على أساس نموذج الفيزياء فى القرن التاسع عشر (الفلسفة الوضعية positivism) للمزيد من التحدى. وهناك علاقة وثيقة بين الحداثة والفلسفة الوضعية، خاصة فى الافتراض الأساسى للواقع الواضح الصلب الذى يجب أن تتم نمذجته فى نظريات كل العلوم.

وهناك **تنوع فى القيم**. إذ ينظر للمعتقد الدينى مثلاً باعتباره "رأيا" وليس تفسيراً للحقيقة الكلية.

من الواضح، أن أغلب علم النفس - تحديداً الأشكال التى ناقشناها فى الفصول الأربعة الأولى من هذا الكتاب - حداثى فى افتراضاته، وهناك واقع حقيقى تكشف عنه أنشطة الباحثين، وتكون النتائج فى لحظة ما هى نقطة الانطلاق لإعادة تنقيح النتائج لاحقا، ويتشكك التفكير ما بعد الحداثى فى ذلك الأمر (انظر: Kvale, 1992) وإحدى النتائج المهمة المترتبة على ذلك هو أن علم النفس لا يمكن أن يستمر فى تقديم نفسه باعتباره "خارج عن علم الاجتماع الإنسانى، وينظر لداخله". إن ذلك ليس أمرا منفصلا، لكنه جزء من جلبة الخطابات داخل الثقافة. وكما رأينا فى الفصل السادس، لا يتظاهر علم النفس الخطابى بأنه يكشف باستمرار عن طبيعة بشرية كلية صحيحة، لكنه يحاول أن يجعلنا على دراية بالافتراضات الضمنية حول الأشخاص المتاحين لأعضاء جماعة اجتماعية للوقت الحالى.

التأويل: منهج لما بعد الحداثة

عند تبنى اتجاه ما بعد الحداثة، كيف سنستطيع المضى قدما؟ يبدو التأويل وكأنه يقدم طريقة، ما دام تركيز عمل البحث يجب أن يكون هو الكشف عن المعانى وتفسيرها. ويوجد أحد مصادر التأويل المعاصرة فى عمل هيدجر Heidegger، ويجب أن أشير الآن إلى الاتجاه الذى اتخذه بعض عمله المتعلق بالموضوع.

إن أول ما نجده لدى هيدجر هو رفضه لنظرية التطابق(*) فى الحقيقة. وهى النظرية التى فيها نستطيع اعتبار شىء ما صائبا عندما:

(١) عندما يتطابق تمثيله فى التفكير والنظرية أو يتماشى معهما.

(٢) الواقع. ويمكن أن نرى هنا أننا نستطيع أن نجد محكا للواقع والذى يكمن خارج عملية "التمثيل".

(*) correspondence theory.

يمكن أن نرى أن الفكرة النفسية عن الصحة هى صورة من نظرية التطابق مع الحقيقة، لكن لو كان هناك فقط "تمثيل" - خطاب أو نص - ولا يوجد واقع كامن متحرر من التأويل، فلن تكون نظرية التطابق مع الواقع صالحة ساعتها. (لهذا السبب لا يمكن تطبيق الفكرة النفسية عن الصلاحية على نتائج تحليل الخطاب؛ فليس هناك محك مستقل يمكن به الحكم على صواب النتائج).

إذن، فالتفسيرات التى تنتج عن عمل التأويل، يجب أن يتم الحكم عليها فى حدود اتساقها وترابطها المنطقى (أنها متماسكة وتقدم معنى لاعتبارها كلا) وفيما يتعلق بالضوء الجديد الذى يبدو أنها ألقته على شىء كان عويصا فيما سبق. لذا، فنظرية فرويد عن الأحلام - والتى تناولتها فى الفصل الثانى، كانت على الأقل فى جزء منها مجموعة من القواعد التأويلية للتفسير - يمكن الحكم عليها بقيمتها فى إلقاء الضوء على المحتوى الظاهر للحلم.

الآن يطرح هيدجر فكرة أن عملية التفسير تعد ملمحا يوميا للنشاط الإنسانى. فالبشر منذ البداية مستغرقون فى العالم (استخدم هيدجر {Heidegger, 1962} مصطلح كائن فى العالم being in the world للإشارة للكيانات الإنسانية)، ومنذ البداية نحن منخرطون فى تفسير هذا العالم. إن البشر "تأويليون" لا محالة؛ نحن مفسرون.

وفى التفسير هناك دوما مسلمات، وهى التى تحدد اتجاه التفسير:

"فى التفسير، جاز التعبير، نحن لا نلقى "مغزى" معينًا لبعض الأشياء العارية الماثلة بين أيدينا؛ فنحن لا نتمسك بقيمة معينة فى هذا الشىء، ولكن عندما يواجهنا شىء داخل هذا العالم، يكون الشىء محل السؤال ذا اندماج بالفعل مع العالم، وهو اندماج ينكشف فى فهمنا للعالم، وهذا الاندماج هو شىء يحدده لنا التفسير".
(Heidegger, 1962: 190-191)

ويعتمد التفسير على وجهة نظر ما، ومعنى الشىء يجب أن يكون فى حدود صلة الشىء وعلاقته بالمفسر، لذا نستطيع أن نلحظ وجود دائرة من التفسير فى كل مكان. تبدأ دائرة التأويل هذه بانخراطنا فى شىء ما فى عالمنا على أساس فهم سابق له

(أو نستطيع القول، على أساس الخطابات التى نكون متآلفين معها): إن المزيد من التفسير، على أساس قدر أكبر من الاندماج أو الخبرة مع هذا الشىء، ثم إلقاء الضوء عليه، ومراجعته، كل ذلك يثرى الفهم الأولى. يمكن إذن أن يكون فهمنا الجديد هو نقطة البداية لجهود تفسيرية مستقبلية.

الحقيقة والمنهج، قام جادامر (Gadamer, 1975) بتطوير فكر هيدجر فى التأويل. والمناقشة التالية تدور حول التاريخ خصيصا، وإن ظل الموضوع كما هو بالضبط عندما يتعلق بعلم النفس، ما دام السؤال يدور حول إمكانية الفهم الإنسانى لشخص آخر. فى تلخيص وينشيمر Weinsheimer لجادامر كتب يقول:

> يبزغ السؤال عما إذا كان اكتساب أفق تاريخى (بمعنى: امتلاك فهم عام لفترة زمنية سابقة) يعنى وضع أنفسنا داخل أفق التراث الماضى بحيث نستطيع فهمه بعينه هو، ومن منظوره الخاص، من الجلى أن اكتساب أفق تاريخى لا يعنى ذلك مطلقا. نحن موجودون فى زمننا الخاص هنا والآن وليس فى (لامكان)، داخل أفقنا نحن. وليست هناك آلة زمن سحرية تستطيع نقلنا إلى أى مكان آخر.
> (Weinsheimer, 1985: 182-183)

إن ما يشدد عليه جادامر واضح تمامًا. أنه لا يمكن أن تكون هناك قواعد عامة للتأويل (ما دام كل تفسير مقيد لا محالة بنوع خاص من "الفهم السابق"). واختراقنا للثقافات الأخرى - أو، فى الحقيقة، اختراقنا النفسى للآخرين - لا يمكن أن يتم من خلال محاولة اتخاذ الاتجاه الخاص بالثقافة الأخرى أو الشخص الآخر. ولكننا بالأحرى يجب أن ندرك أننا نخضع مسلماتنا للدراسة، ويجب أن نرى فهمنا للآخرين نوعًا من التقارب، والذى بواسطته تقود افتراضاتنا منحانا فى البحث، لكن تلك الظاهرة محل البحث تتحدى الافتراضات، لذا ينتهى بنا الأمر بمراجعة للفهم. والحقيقة أن عمل الباحث لا يمدنا بحقائق عن الشخص أو الشىء محل البحث؛ ولكنه يقودنا إلى ضبط تحاملاتنا. ولا تعد "الموضوعية"(*) ميزة يصعب تحصيلها فحسب ، وإنما هى

(*) objectivity.

مستحيلة – وليس أقـــل أسباب ذلك هو عـــدم وجود واقـــع جلى يمكن السعى خلفـه. إن جهد جادامر على عمل هيدجر قد أعطى موقع الصدارة للثقافة فى شكل الخطابات المتاحة على أساس ما نفهمه. فبالنسبة للباحثين يبدأ كل تفسير وينتهى من خلال وجهة نظر الخطاب.

علم النفس وما بعد الحداثة (٢)

فى الصفحات الأولى التى خصصناها عن فرويد، وسكينر وعلم النفس الخطابى، أوضحت كيف يستخدم الكتاب المتنوعون إطاراتهم النظرية الخاصة فى تفسير "العمليات النفسية". ويمكننا أن نرى الآن أن نظرية التأويل لن تتوقع تقاربا بين هذه البرامج البحثية تجاه "الواقع الحقيقى" للتفكير، والإدراك، والحلم... إلخ. إذ بدلا من ذلك، ينظر إليها باعتبارها نشاطات تفسيرية مستقلة، لكل منها فهمه السابق حول الطبيعة الإنسانية، وكل منها يطور "كيانات معرفية" عميقة ولكنها مختلفة. سيكون هناك تقارب لو وجدنا واقعا صلبا لا جدال فيه يتم توجيه كل محاولات التفسير إليه، وأيا كانت نقطة بدء كل واحد منهم. لكن ما بعد الحداثة تستبعد حدوث ذلك.

إن ما لدينا فى أقسام الفصول السابقة، يسمى "تأويلاً"، هو تفسير المؤلف، المأخوذ من فهم سابق خاص لديه للطبيعة الإنسانية، ويكون صورة متزايدة الدقة، ولكنها لا تكون نهائية، لعلم النفس داخل هذا المجال.

نحول انتباهنا الآن إلى كاتبين محددين لما بعد الحداثة واللذين تبرز أعمالهما بعض دلالات وجهة النظر تلك فى فهم (وهو ما سيكون مصطلحا ملغزا بالنسبة لهما) "الطبيعة الإنسانية" – وهما فوكو وديريدا.

ميشيل فوكو وآركيولوجيا المعرفة[1]

ما كان فوكو يحاول فعله

يمكن فهم قصد فوكو بأفضل ما يكون من خلال تحقيق معنى الجملة التالية واضحة الغموض:

"كان هدفى تحليل هذا التاريخ (من الأفكار)، فى القطيعة الذى يعنى عدم وجود غائية قد تقوم مقدما بالاختزال؛ ...... لكى يسمح لذلك بالانتشار غفلة حين لا توجد بنية (ترانسندنتالية) تستطيع أن تفرض شكل الموضوع؛ لينفتح على صفة زمنية لا تعد بالعودة للبداية فى أية مرة، كان هدفى هو تطهير هذا التاريخ من كل صور النرجسية الترانسندنتالية.... (Foucault, 1972: 202-2-3)

الملمح الأول الذى يسترعى انتباهنا فى الاقتباس المكتوب أعلاه هو أن فوكو يرى **تاريخ التفكير متقطعا وغير ذى اتجاه أو هدف،** وعلى الرغم من أن عمل فوكو يتباين فى مدى التعامل مع التاريخ باعتباره متقطعا، فإنه يتجنب فكرة الغائية (التطور تجاه هدف مستقبلى يملى اتجاه التطور) دوما.

التفكير الخاص بفترة تاريخية هو أمر غير شخصى، يجب تحليل ذلك دون أخذ أفراد بعينهم فى الاعتبار، وإنما الثقافة ككل هى ما يجب رؤيته لنتحصل على "وجهة نظر" محددة. والأكثر من ذلك أن دراسة تاريخ التفكير **يجب أن تكون منفصلة عن الاهتمام بالحياة العقلية** لأعضاء الثقافة، يرفض فوكو على وجه الخصوص (تمشيا مع جادامر) فكرة أنه من الممكن ضمان حقيقة الفهم التاريخى عن طريق "دخول" قراء حاليين بشكل

(١) هو الكتاب الأشهر لفوكو "The archaeology of knowledge"، وبالفرنسية "L'archéologie du savoir"، يمكن ترجمته إلى "علم آثار المعرفة" ولكن اشتهرت ترجمة المصطلح واسم الكتاب على هذا النحو. وقد نشر فى عام ١٩٦٩، ويعد ذروة كتاباته المنهجية، حيث يقدم فيه طرحا مناهضا للفلسفة الإنسانية "humanistic" فى العلوم الإنسانية وخاصة التاريخ وعلم النفس. (المترجمة)

متناغم إلى تجربة المشاركين فى الحدث التاريخى. فى هذا السياق، يعتبر المشتغلون بما بعد الحداثة بشكل عام أنه من الجوهرى رفض منحى الهوسرلى Husserlian الفينومينولوجى للمعرفة الذى رأيناه لدى سارتر (الفصل الخامس). فهم ينكرون تماما قدرة الشخص على اكتشاف حقائق الواقع عن طريق التحليل المهتم للتجربة الإنسانية. فالخبرة داخل الخطاب؛ ومن ثَمَّ لا يمكن أن تكون محكا لدقة الخطاب وأن نفكر خلافا لذلك. ما عدا ذلك فالتفكير هو "نرجسية ترنسندنتالية" - أى تعظيم للذات الإنسانية من خلال المبالغة فيما يتعلق بالبنى المفترضة للعقل.

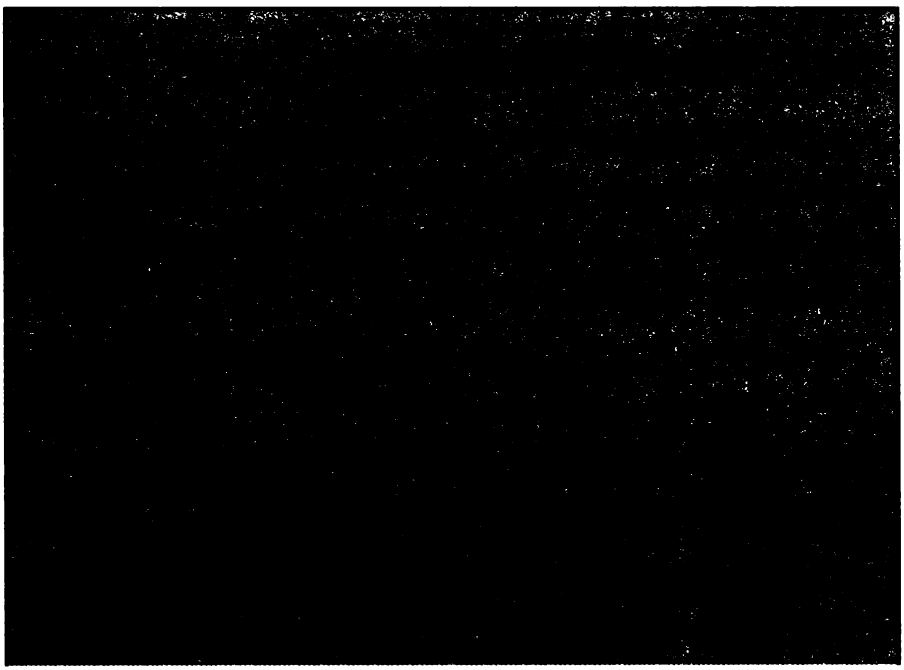
بالإضافة إلى ذلك، كان فوكو معنيا دوما **بإظهار جذور الخطاب المعاصر والحديث والكشف عن طبيعته القسرية بالأساس.** وسنرى أنه قد شغل نفسه بالضبط الاجتماعى "العقلانى" للفرد. فلكى نكون قادرين على ادعاء المعرفة يجب أن نملك القوة. ويعد علم النفس وتقنياته ذات الصلة - الخدمة الاجتماعية، علم الجريمة، والطب النفسى، إلخ.....- جزء من المحاولة الحديثة لتكبيل الفرد بالبيروقراطية، وقولبته والسيطرة عليه.

عمل فوكو وتفسير "الطبيعة الإنسانية"

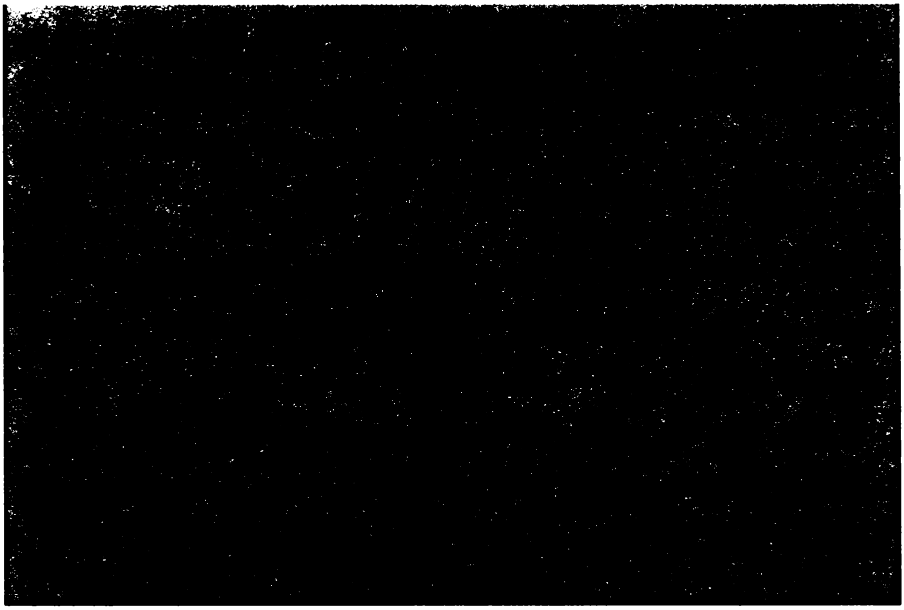
سأحاول الآن أن أوضح كيف كشف فوكو عن الطريقة التى تم بها فهم الطبيعة الإنسانية فى الحقب الزمنية السابقة من خلال الوصف الانتقائى لبعض الخطوط المحددة لعمله.

الجنون والحضارة (١٩٧١)، وتاريخ "الجنون"، هى أعمال قاد فيها فوكو حقبة جديدة من التاريخ البحثى من خلال النظر إلى الافتراضات الثقافية محددا الطريقة التى تم بها التعامل مع "المرض العقلى". لقد ادعى أن "ال" خطاب حول الجنون قد مر بعدد من الأطوار غير المتصلة (انظر المربع ٧-٢).

اهتم فوكو (١٩٧١) بالتاريخ من منظور "حاضرى"[١]، محاولا الكشف عن جذور الخطاب المعاصر. لذا يجب أن يكون المنظور مختلفا عن منظور تاريخى ينصب تركيزه على فهم حقبة زمنية ماضية. وعلى أية حال، فإن النقاد يتشككون ويختلفون حول "الوقائع التاريخية". فالحقب ليست بهذا الوضوح والمباشرة التى يطرحها فوكو (مثلا، بعض أنواع العلاج كانت يتم تجربتها دائمًا خلال القرن السابع عشر). وهناك قدر من الاستمرارية عبر الفترات الزمنية أكثر مما افترض فوكو، وهناك المزيد من التنوع خلال هذه الفترات أيضا. كما أن تفسير فوكو للتغييرات باعتبارها انتقال من السماح إلى التطفل المتزايد والعقلانية البيروقراطية لا يعد كافيا لتفسير الحقائق. وأخيراً، فإن تقييم إصلاحات القرن الثامن عشر بوصفها قمعية عده النقاد تفسيراً فاسداً.



(١) Presentist، تعبير مشتق من مصطلح presentism، والذى يشير إلى توجه فلسفى يرى أن توجهنا نحو الماضى يكون تحت سيطرة خبراتنا واتجاهاتنا الحاضرة. (المترجمة)



الآن نحن فى مـأزق. إذ هل يمكن نقد تفسـير مـا بعـد الحداثة لافتـقـادها الدقـة التاريخية؟ يفترض هذا الهجوم حقيقة وجود واقع ماضٍ صلب يستطيع الإنسان الحكم بخطئه أو صوابه. وعلى أية حالة، وكما قلت، يقدم فوكو - متمثلاً هنا روح جادامر - قصـة عن المـاضـى يهدف منهـا إلى إلقـاء الضـوء على المسـتـقـبل أكـثـر من أن تكون "دقيقة". ويجب أن يكون قرارنا فى تقييم ما بعد الحداثة عامة قائمًا على حل معضلات مثل هذه.

مولد العيادة birth of the clinic (Foucault, 1973a). هو كتاب من فترة عمل فوكو نفسها، ويهتم بالتصورات التاريخية المختلفة للجسد وللمرض. ويعد محل اهتمـام هنا فى الانتقال نحو طريقة جديدة للتفكير فى التاريخ - وهى طريقة لم تكن واضحة تمامًا فى كتاب الجنون والحضـارة. فـهو يتناول السيـاق الاجتمـاعى الأوسـع للتفكـير والممارسة الطبية، ويحاول إظهار كيف أن الخطـاب الطبى "مترابط بشكـل متسق" (فهو عبارة عن روابط واتصالات) مع المؤسسات والأنشطة الأخرى.

نظام الأشياء (the order of things, 1973b) لا يواصل موضوع "الترابط المتسق"، لكنه يحلل الخطابات بطريقة تبرز (وبالتالى "توضح آثار") النظام المفاهيمى الكامن - الشفرات الثقافية الأساسية غير الشخصية وغير الواعية التى تمنح نظاما للخبرة. وهذه الشفرات هى "صور من المعرفة"(*). اختار فوكو فحص البيولوجيا والتاريخ الطبيعى، والاقتصاد، وقواعد اللغة وفقهها - والبحث عما افترض ضرورة أن يكون: أوجه شبه قوية (على مستوى ما) بين هذه المجالات الثلاث إبان أية فترة زمنية، الأمر الذى يؤلف صور المعرفة لهذه الفترة الزمنية.

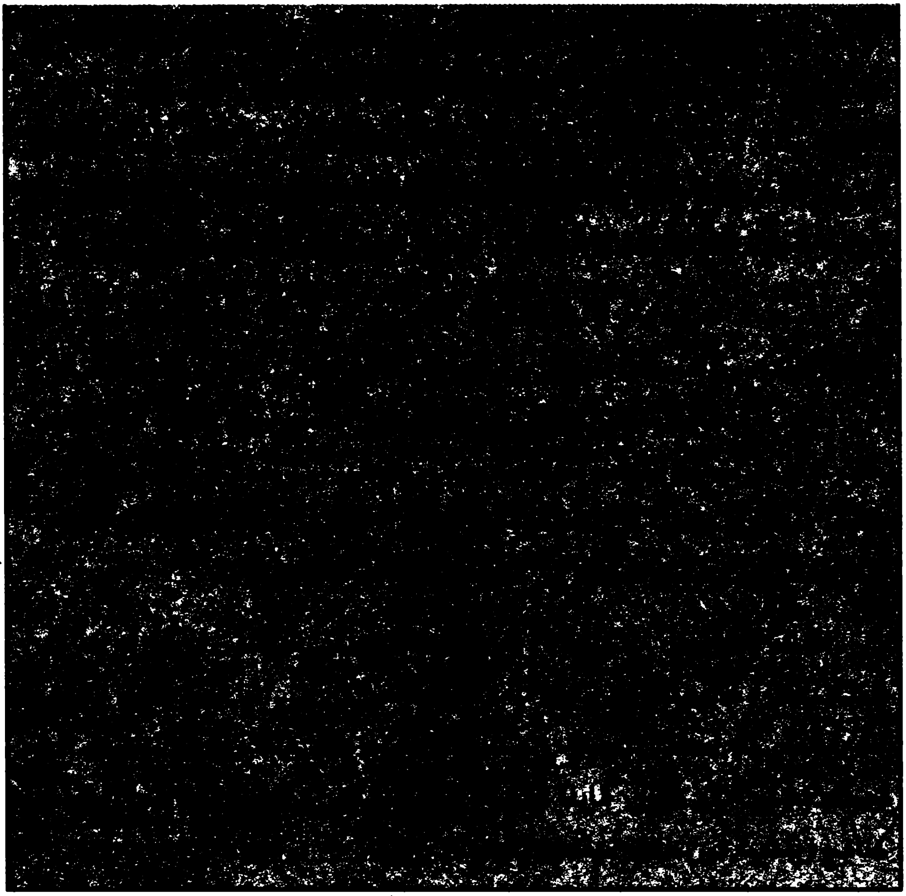
تختلف صور المعرفة اختلافًا جذريًا عن بعضها بعضا، ويعد التغير من أحدها للتالى تغيرا جذريا فى التفكير.

المربع ٧-٣ أربع وجهات نظر للعالم، وصعود العلم النفسى وأفوله

ما قبل الحقبة الكلاسيكية، وحتى منتصف القرن السابع عشر، مع ما صاحبه من عصر النهضة. كانت الكلمات والأشياء جزءًا من كل موحد، وكانت الكلمات والأشياء يرتبط كل منها بالآخر من حيث نواحى التشابه أو التطابق. على سبيل المثال، فإن التشبيه بين الكلمات والأشياء يدل على روابط حقيقية: لذا فبعض "الإشارات"، التى قد تكون على شكل ورقة نبات ما، قد أشارت إلى ملاءمة نباتات معينة لعلاج أمراض معينة.

شهد منتصف القرن السابع عشر بشكل مفاجئ نهاية صور معرفة التشابه. ومن ثم أصبح "نشاط العقل لا يتألف من جمع الأشياء معًا، بحيث يشرع فى السؤال عن كل شيء يمكن أن يوضح وجود نوع من القرابة، أو الانجذاب،

(*) epistemes.



إن التفكير فى أحد صور المعرفة لا يمكن فهمه من خلال صورة معرفة أخرى. وهناك تأكيد على عدم الاستمرار (الانقطاعات)، فليست هناك فكرة التطور من معرفة تاريخية لأخرى؛ وإنما الأمر ببساطة هو تغير. بالمثل، لا يؤمن فوكو بمفهوم الموضوعية. وهناك أربعة أنواع من المعرفة تم وصفها بدقة خلال الفترة التى غطاها عمل فوكو، وهى ما يوضحها المربع ٧-٣، ويسترعى الاهتمام على وجه الخصوص ادعاء أن البشر تم وصفهم باعتبارهم متمايزين فى وقت متأخر نسبياً، وأن هذا الانتباه للفرد فى تراجع (وهى نقطة تم التركيز عليها فى نهاية الكتاب والتى سأنتقل إلى مناقشتها لاحقاً).

مرة أخرى، اهتم فوكو بالماضى - ليس من أجل الماضى نفسه، ولكن لتوضيح المعرفة المعاصرة. لكن حقائقه التاريخية غير دقيقة، ويبدو أن الانتقاد نفسه يمكن توجيهه لكتاب الجنون والحضارة، فبالإضافة للافتقار لمناقشة العلوم الطبيعية والرياضيات، يفتقر الكتاب لطرق التفكير التى تعترض بشكل واضح وعلى وجه الخصوص على تفسير فوكو.

بعد كتابه اللاحق آركيولوجيا المعرفة (Archaeology of Knowledge, 1972)، اعترف فوكو صراحة بالنقد الموجه لتحليله للصيغ المفاهيمية الكامنة وراء الفترات التاريخية باعتبارها مغرقة فى التوحد مع بعضها بعضًا. لقد أسقط فكرة صور المعرفة، واستبدل بها تأكيد أولوية الخطاب. لذا فمن الممكن الإشارة إلى مساحة الخطاب(*)، والتى تعنى حقلاً محدداً من المعرفة الاجتماعية والنشاط العملى بمصاحبة عقلانيته.

من المهم أنه بالنسبة لفوكو لا تأتى قوة الخطاب من المتحدث الفاعل الفرد. فالخطاب يقيد الفرد بل ربما يكوِّنه، ولاحظ هنا أن الخطاب لا يفرق بين العلم والإيديولوجيا. (لو حدث ذلك، لما عادت الفكرة حداثية بعد ذلك). وفى هذه المرحلة، بدأ فوكو التركيز على العلاقة بين المعرفة والسلطة، أو بين الخطاب والسلطة. هناك سيطرة خارجية للفرد فى أن "كل فرد" يدرك أن هناك أشياء يمكن قولها فقط وأخرى يمكن فعلها فقط. كذلك فهناك سيطرة داخلية، ما دام الشعور القوى بالذات قد أصبح موجودا داخل سياق مساحة الخطاب التاريخية التى يؤخذ الفرد فيها.

الانضباط والعقاب (Discipline and Punish, 1977) وتفسير فوكو للقوة

يبدأ تاريخ العقاب فى هذا الكتاب مع ما قبل القرن التاسع عشر، الذى يصفه فوكو على أنه يُرمز إليه كعذاب عام، تتم فيه ممارسة الضبط من خلال الإرهاب الجسدى. بالتالى، فالإصلاح العقلانى المرتبط بالتنوير يتضمن فى فهم جديد للجريمة. لم يكن ينظر إلى ذلك وقتها باعتباره هجوما شخصيًا على السلطة، ولكن كثغرة فى العقد الاجتماعى

(*) discourse-space.

القائم الذى يعد دعامة المجتمع المدنى. كان هناك هدف لإيجاد مناهج جديدة من العقاب لإصلاح الأفعال الخطأ للمجتمع، وإعادة المجرم لموقعه القانونى فيه. فى هذا السياق، يجب النظر إلى العقاب باعتباره أمرًا مبررًا وغير تعسفى، وإن كان فوكو يصر مرة أخرى على أن إصلاح النزعة الإنسانية هو أمر يتعلق بالأساس بالسيطرة والقوة. وفى الواقع أن هناك المزيد من القيم القسرية فى نظام تشريعى يتقيد فيه الجميع بالموافقة عليه مقارنة بنظام تتم فيه ممارسة الإرهاب بشكل استبدادى.

يستلزم الاحتجاز المعدل قدر المستطاع من الملاحظة المستمرة للشخص المحتجز. وتعد "بانوبتيكون" بينتام - وهى طريقة هندسة معمارية للسجون يكون فيها كل النزلاء مرئيين بالنسبة للحراس - مثالاً لهدف الملاحظة لتحقيق السيطرة وإرساء الانضباط. ويعد السجن حالة واضحة لذلك الأمر، لكن فوكو يدرج بؤرا أخرى لفرض القوة بشكل مؤسسى؛ إذ يرى أن المصانع، المستشفيات، والمدارس متشابهة فى صنع خطاب الضبط بوضوح.

وهناك قضايا مشابهة للدقة التاريخية تظهر فى هذا العمل كما فى دراسات الطب العيادى وعلاج الجنون، كما توجد شكاوى مشابهة تتعلق بالتفسير الأحادى الوجه للإصلاح باعتباره قسرا واقتحاما للفرد بالأساس.

لاحظ هنا أن السيطرة بالنسبة لفوكو بأى حال من الأحوال لا تتم ممارستها إلا من خلال خطابات العقاب. فالسيطرة الزائدة فى صورة التوجيه والإرشاد هى أمر "لمصلحة" الأفراد. حتى إن المزيد من السيطرة يمارس من خلال ترتيبات يدخلها الأفراد طواعية لأنها تتم من أجل تحقيق الراحة والصحة والأمن ... إلخ. ومن الأمور شديدة الأهمية فى كتاباته الختامية أن إنتاج "الأفراد ذاتهم"(*) يكون داخل مساحة الخطاب مع وجود ضوابط ذات صلة. وتحمل الثقافة فهمًا جوهريًا حول ما يعنيه أن تكون شخصًا، وفيما يتعلق بأى الأفراد يتم بناؤهم.

(*) the individuals themselves.

تاريخ النشـاط الجنسى (The History of Sexuality, 1981, 1987, 1990) والذات الخطابية

مربع ٧-٤ نظرية فوكو وخطاب المثلية الجنسية:

بالنسبة لفوكو، إن محيط "ما هو كائن بالفعل" هو محيط الخطاب وهكذا، ففى ثقافات يكون فيها مكون "المثلية الجنسية"، عند تعيين التوجه الجنسى لشخص ما، غير موجود، إذن، فلن يكون هناك شخص "مثلى". ولا يعنى ذلك القول أن الأنشطة والعواطف التى قد تكون محددة جدا لهذا الأمر لا تحدث (بل ربما حتى يتم وصفها بمعزل عن بعضها البعض فى الخطاب) لكن الشخص لا يوصف بذلك.

حينما يبزغ مثل هذا الخطاب، نجد أن أولئك الذين يجدون أنفسهم مدرجين تحت هذا المسمى قد وظفوا التصنيفات نفسها تماماً مثلما يفعل المجتمع الذى يمارس الكبت - بالرغم من كون ذلك يحدث بنية معكوسة. لذا فإن لدينا مثالا على بنية الهوية، وصيغة المطالبة بضرورة أن تكون هذه الهوية مقبولة، من خلال خطاب متاح اجتماعياً:

المظهر فى الطب النفسى للقرن التاسع عشر، وعلم القانون، والأدب لسلسلة كاملة من الخطابات على الأنواع الأساسية والفرعية للمثلية الجنسية.... جعل من الممكن أن تملك السيطرة الاجتماعية ميزة قوية فى هذه المنطقة الخاصة من "الضلال أو الانحراف"؛ لكنه كذلك يجعل من الممكن صيغة الخطاب "المعاكس": بدأت المثلية الجنسية فى التحدث بالنيابة عن نفسها للمطالبة بالاعتراف بمشروعيتها أو "طبيعيتها" وذلك باستخدام الكلمات نفسها دائماً، والتصنيفات الطبية نفسها التى كان يتم إقصاؤها باستخدامها (بمعنى، الحكم بأنها غير مقبولة). فلا يوجد خطاب للقوة فى ناحية، وخطاب آخر مناهض له بالمقابل. فالخطابات هى مضامين تكتيكية (Foucault, 1981:101).

يعد عمل فوكو الأخير وغير المكتمل بشكل ما أقل حدة بكثير، وأكثر علمية بكثير عن سابقيه. لكنه أيضا يجعل نقطة السيطرة من خلال الخطاب (بمعنى: المعرفة/ السلطة) ربما أكثر قوة؛ لأنه يناقش بشكل مقنع مساحة الخطاب الخاص بالنشاط الجنسى هى المساحة التى يعرف فيها الشخص ذاته. ولذلك يرى فوكو أنه ليس من الصدفة أن يتركز التعامل مع الأخلاق بدرجة أكبر على اعتبارها الأخلاق الجنسية، ففى الاختبار الذاتى يستلزم الوعى بالنشاط الجنسى، إرساء عملية المراقبة الذاتية، وهى نوع من الرؤية الداخلية المتكاملة (البانورامية). وتوضح رؤية فوكو للحقبة المسيحية وجود تركيز متزايد على الاعتراف، وعلى اختبار الذات لاحقًا (مع البروتستانتية). فقد حددت المعايير السابقة للاعتراف الأمر بالفحص العارض للمؤشرات الخارجية للاحتشام والانضباط، وكان ذلك نادر الحدوث. ثم لاحقًا، أصبح الأمر مرتبطًا بالفحص الذاتى.

يرى فوكو فكرة النشاط الجنسى الشخصى على أنها تتطور جنبا إلى جنب مع بزوغ الذات الفردية الحديثة، ويغدو الفحص الذاتى داخل خطاب النشاط الجنسى ميكانيزما قويا للسيطرة. لاحظ هنا أنه لا يوجد ما يمكن فعله مع الأفكار الفرويدية الخاصة بكبت النشاط الجنسى وتطور الأنا الأعلى الفردية. فالنشاط الجنسى بالنسبة لفوكو، يتم تقديمه من خلال بيئة خطابية معينة، ومحاولة وضع الذات داخل هذا الخطاب تكون هى ذاتها أمرًا منتجًا للتعاسة. ومن الواضح أن استمرارنا فى استخدام المثلية الجنسية مثالاً على تطبيق النظريات هو أمر معاكس تماما لهذه الفكرة هنا (انظر المربع ٧-٤).

ديريدا والتفكك

ما كان ديريدا يحاول فعله

هدفت ما بعد حداثة ديريدا، مثل خاصة فوكو، إلى **اجتثاث فكرة أن الحقيقة كامنة فى توضيح الخبرة الفردية.** كما ذهب أبعد من ذلك فناقش أن هناك صيغة ذائعة من التحامل تأتى لصالح الخبرة الفردية التى تستلزم وضع أولوية الكلام قبل الصيغ الثقافية غير المتصلة مباشرة بـ"المتحدث". وهو يسمى هذا التحامل التمركز حول الشعار(*). فالكتابة هى نقل من "تفكير" الشخص - وبالتالى غالبا ما تكون منخفضة القيمة ضمنيا. هناك، بالنسبة لديريدا، نزعة إنسانية باقية فى عملية التحامل. وهو يحاول إظهار أن **الكتابة أمر أساسى كالحديث.**

ولكن لا يعنى ذلك القول أننا نستطيع أن نجد بعض المصادر الجلية للحقيقة فى الكتابة. بالأحرى، فمع **التفكيكية**، يمكن أن نرى أن ديريدا يقوم بتأويل جذرى على نحو تام - ولكنه تأويل يظهر من حيث المبدأ مع ادعاء أننا لا نستطيع أن نعرف فى النهاية ما يعنيه. ويعتبر السعى فى حالة معينة لإظهار عدم التجدد فى مقطع مكتوب "تفكيكًا".

وعلى حين كان فوكو على الأقل فى إحدى مراحل عمله، مهتما بالتمفصل بين الخطاب والملامح الاجتماعية الأخرى، فإن ديريدا يرى كل ذلك فى النهاية باعتباره خطابا. يتباين ذلك أيضا مع فرويد الذى أشار، بحسب تفسير ريكور، إلى تأسيس تفسير فى العمليات البيولوجية لليبيدو. بالنسبة لديريدا، لا يوجد **مجال تفسيرى ذو امتياز** - بمعنى أننا قد نجد منطقة معرفية معينة تحمل يقين الحقيقة المؤكدة. فكلها نصوص وكلها ملتبسة.

(*) logocentrism.

الكتابة والحديث

النص والتعبير الشخصى

التمييز بين الكتابة والحديث هو أمر لا يسهل توضيحه (بالطبع هو فى حد ذاته قطعا أمر لا يسهل الفصل فيه). لكن يبدو أن الموضوع الرئيس يدور حول الحديث باعتباره التعبير الشخصى عن التجربة، وبالتالى يرتبط عن قرب بـ"حضور" الواقع الخارجى للمتحدث. يتم محو الكتابة من الخبرة المباشرة. إن الصيغات الأفضل من الكتابة تكون أكثر قربا للحديث ("كلام مكتوب")، لذا كتب أفلاطون المحاورات.

وربما يكون التفسير الأقوى لرفضه التحامل لصالح الحديث هو تفكيك ديريدا (١٩٨١) لجزء من محاورة **فيدروس**[1] التى كتبها أفلاطون. فى هذا العمل، يحاول أفلاطون أن يظهر إلى أى درجة يمكن تفضيل الحديث على الكتابة. أعاد أفلاطون سرد أسطورة يعرض فيها الإله توت على الملك المصرى ثاموس هبة الكتابة. يرفض تاموس الهبة من خلال الجدل التالى: إن الحديث المنطوق هو حضور حى حقيقى، فى حين أن الكتابة نقوش ميتة. وسوف تذبل قوى الذاكرة تدريجيا؛ وتستبدل الحكمة الأصيلة الحقيقية بمجرد المعرفة؛ وسيكون التلاميذ قادرين على القراءة على نطاق واسع بدون توجيه المدرس. أما فى المناقشة المنطوقة، يمكن سؤال الناس عما عنوه، فالكتاب ليس شيئاً تفاعلياً.

فى تفكيكه لمحاورة فيدروس التى كتبها أفلاطون، يحاول ديريدا أن يوضح إلى أى مدى يعد هذا الرفض للكتابة أمرا غريبا. ولا يمكن فهمه بوضوح. لماذا يستخدم أفلاطون الأسطورة (وهى صيغة يترفع عنها باعتبارها وسيلة غير ملائمة للوصول للحقيقة –

(١) Phaedrus اسم إحدى محاورات أفلاطون. وهو حوار بين تلميذ أفلاطون الأول أرسطو وفيدروس، وهو محاور تردد اسمه كثيرا فى محاورات أفلاطون. ويفترض أن تكون هذه المحاورة قد كتبت عام ٣٧٠ ق. م. ورغم كونها تدور بشكل أساسى حول الحب، فإنها تناولت فن الخطابة والحديث، وكيف يجب أن تتم ممارسته، وأسهبت فى تناول موضوعات متنوعة مثل التقمص والحب الشهوى. (المترجمة)

أى هى فى الواقع صيغة من الكتابة)؟ ولماذا يستخدم أفلاطون عبارات فى إطراء على اللغة المنطوقة مثل قوله أنها "الكتابة فى القلب" (باستخدام استعارة مستقاة من ذات الشىء المنتقد بشدة)؟ من الواضح أن أفلاطون مستشعرا الذنب يدين الكتابة من خلال الكتابة.

يفضل ديريدا على وجه الخصوص التفكير مليا فى استخدام الفلاسفة للكلمات بمعانى يمكن عكسها. ويناقش مصطلح استخدمه أفلاطون مرتبطا مع الكتابة وهو "فارميكيون"(١)، والذى يحمل معنيين رئيسين رئيسيان هما: "سم" و "علاج" (للمقارنة كلمة drug). يختار المترجم منهما البديل الذى يبدو بالنسبة له ملائمًا تمامًا لنص ما. لكن ديريدا يصر على أن اللفظ يتسم بغموض الكتابة مثل السم والعلاج معًا.

النصوص، التناص، وكلية النصية(٢)

الكتابة، فى حد ذاتها، يمكن معالجتها فى عمل ديريدا. لا سبيل لإصرار الحداثيين على أن النصوص لها مؤلفون، وأن هدف التأويل يجب أن يكون هو الكشف عن مقصد الكاتب. ويرتكز ذلك على التحامل لصالح الخبرة وأولوية الحديث. الأكثر من ذلك، أن النصوص يجب ألا ينظر إليها باعتبارها أنها يتم تحديدها بواسطة "سلطة"

---

(١) Pharmicon: هو اسم لمادة نشطة بيولوجيا، تستخدم على نطاق أوسع من تعبير "drug" أو عقار؛ لأنها يحتوى على مكونات باطنية وأخرى بيولوجية نشطة لا تستخدم باعتبارها عقارًا. عادة ما تحتوى هذه المادة على منشطات ومثبطات وكذلك كوابح للإنزيمات، وكثيرًا ما تكون معادلة لكلمة "مكون نشط ingredient active". (المترجمة)

(٢) النصية "textuality" هو مفهوم ينتمى لكل من اللغويات ونظرية الأدب، ويشير إلى السمات التى تميز النص موضوعًا للدراسة فى هذين المجالين. ولا تتعلق النصية فقط بالكلمات المكتوبة، وإنما هى تهتم بموضع الكلمات داخل النص وتفسير القارئ لها. ويكون التفسير مطلوبا لإضفاء المعنى على النص المكتوب. حيث يقرر التفسير الذى يتخذه القارئ معنى النص المكتوب وهويته. أما النصية كنظرية فى الأدب فنيقصد بها ما يكون النص نصًا بطريقة معينة. فالنص منتج غير محسوم إذ لا يوجد منهج محدد لكيفية الكتابة النصوص أو تركيبها. ويعرف قاموس أكسفورد للأدب اللفظ على أنه "حالة أن يكون الشىء مكتوبًا" أو حالة المكتوبية "writtenness". (المترجمة)

تقديمها الرسمى. فى كتابه "علم الكتابة" in grammatology (1976)، يشير ديريدا إلى أن أحد الكتب مثلا يفترض أن يتم اتخاذه باعتباره منطوقًا يكتفى بذاته فى التعبير عن مؤلفه، ولكن شأنه شأن الخطاب يعتمد النص على علاقته بالنصوص الأخرى؛ والحقيقة أن معنى النص فى أغلبه يكون قابلا للتفسير فقط من خلال إشارته الضمنية للنصوص الأخرى. والتفسيرات التى تكون ممكنة له هى ذاتها بالطبع تفسيرات نصية. لا مفر إذن من وجود أرضية صلبة. فماذا عساها تكون تلك "الأرضية الصلبة"؟

ديريدا وتفككية علم النفس

بالطبع، استطاع ديريدا تحويل انتباهه لكتابة المؤلفين النفسيين، وأوضح ما تتسم به تعبيراتهم من عدم التحدد. قد يبدو استخدام العديد منهم مثلا للضمير (أنا I) بطريقة تطلب من القارئ أن يفترض أن الكاتب هو فعال عاقل واعٍ، فى حين أن النظرية التى يشرحونها تصور أفرادا أبعد ما يكونون عن ذلك. يمكن كذلك أن يوجه ديريدا نقده لأسلوب محلل الخطاب، وادعاء العديد من علماء النفس أنهم يكشفون واقعا كامنا حقيقياً: وهو الطبيعة الإنسانية. وهذه الفكرة تمثل مشكلة حقيقية لكل مفكرى ما بعد الحداثة.

أوجه النقد

اللاعقلانية، وانعدام المعيار، وانعدام وجهات النظر السياسية

تعد ما بعد الحداثة بصورة هزلية غير مسئولة فى إنكارها للقيم ومحكات الحكم، فإن كل هذه المعايير تم أخذها باعتبارها نماذج للأساس المنطقى القوى الراسخ فى كل الخطابات، وتعد ما بعد الحداثة نسبية بشكل عميق، ولا تعطينا أى أساس لاختيار إحدى الروايات أو أحد الخطابات دون الآخر. لهذا السبب، ادعى هابرماس (Habermas, 1987)

أنها "المحافظة الجديدة"(*): فثقافة إزالة الالتباس والتحليل الناقد تتعلق فقط بالقيم التحررية إذا كانت هناك بعض المعايير التى يمكن بها الحكم على صلاحية المعرفة. لكن المشتغلين بما بعد الحداثة لا يقدمون تبريرا لوجود بديل للحالة الاجتماعية الراهنة. فكل ما يمكن فعله هو تصيد الأخطاء وجعلها نسبية.

معاداة الإنسانية أم طريقة للتحرر؟

وكما ذكرت فى مناقشة فوكو حول تاريخ المعرفة، فقد اتخذ وجهة النظر التى ترى أن فكرة "الشخص" تدور حول "الاختراع الحديث":

> هناك شىء واحد مؤكد على أية حال: أن الإنسان ليس أكثر المشكلات التى واجهت المعرفة الإنسانية قدما ولا ثباتا. فباتخاذ عينة تسلسل زمنى قصير نسبياً داخل حقبة جغرافية محددة - الثقافة الأوروبية إبان القرن السادس عشر - يمكن أن يكون الشخص على يقين من كون الإنسان اختراعًا حديثا فى ذلك الوقت... وكما توضح آركيولوجيا تفكيرنا بسهولة، فالإنسان هو اختراع حديث، وهو اختراع ربما يشارف انتهاءه. (Foucault, 1973b: 386-387)

ما النتائج التى تلزم عن تفكيك "الموضوع" - وهو الإنسان الفاعل ؟ بالنسبة لديريدا وفوكو، يمكن النظر إلى الذات الفردية كنتاج للخطابات التى توجد فيها. إذا لم يكن هناك خطاب متاح اجتماعياً للطبيعة الإنسانية فلن يكون هناك طبيعة إنسانية إذن. وأحوال الإنسانية المتاحة لنا - إذا كنا أعضاء ثقافة تستلزم تعريف الذات - ستكون هى تلك الخاصة بمجتمعاتنا.

هناك هدفان مختلطان فى تلك الهجمة التى تشنها ما بعد الحداثة على الذات. أحدهما لا يختلف عن هدف سارتر؛ فالذات بالنسبة له أيضا هى أمر غير جوهرى للوعى،

(*) neo-conservative.

رغم أنه لم يقيد بناءنا للذات بالخطاب والهدف الآخر أكثر راديكالية، وهنا يكون الهجوم موجها نحو رؤية الوعى الشخصى باعتباره يمنح اقترابا من الحقيقة. وينظر أصحاب ما بعد الحداثة لهذا الاتجاه باعتباره يؤدى للأفكار الخاصة بكل من الموضوعية (عندما يكون الوعى غير متحيز) والذاتية (بالمنظور الذاتى) - حيث ينظر لكل منهما باعتباره أمرًا ضارًا.

ونظرا لرفض وجهة النظر الإنسانية، مصدرًا للحقيقة وقيمة أساسية معًا، يكون من التناقض بشكل ما أن يرى الكتاب ما بعد الحداثيين أنفسهم معنيين بالتحرير. كيف لهم ذلك؟

الخلاصة

يجب علىَّ - تمشيًا مع الخط العام للكتاب - أن أقيم النظرية الاجتماعية ما بعد الحداثية فيما يتعلق بالرؤى التى تتبناها حول ما نتناوله فى هذا الكتاب باعتباره المقولات الرئيسة للحقيقة الإنسانية، لكن هذه المقولات ذاتها هى بالطبع منفتحة على التفكك. فأى خطاب ذلك الذى ينصِّب هذه المقولات باعتبارها المقولات الرئيسة للواقع الإنسانى؟

الوعى، الجسد، الذاتوية، الآخرون، العالم المادى

"الأسطورة الكبرى" "grand recit" لليوتارد هو كتاب أساسى حول "الطبيعة الإنسانية" يبدو أنه سيصبح محل ارتكاز الفرد. وقد ظهر ذلك مثلاً، فى القائمة التى استخدمتها لتلخيص كل فصل من الفصول. إذ تحوى هذه القائمة فكرة تنطوى على مسلمات محددة حول ماهية الطبيعة الإنسانية. وهى تبدأ بالوعى الفردى ثم "تعمل نحو الخارج".

إذا كان ذلك يعرض مسارا لنقد الكتاب ذاته فى تفسيره ل "الطبيعة الإنسانية"، فهناك نقد أكثر راديكالية لها متاح فى ما بعد الحداثة، والذى يمس علم النفس فى العموم، فالفكرة الأساسية لـ"الطبيعة الإنسانية" وفقا لما بعد الحداثة، يتم التعامل معها ملمحًا لخطاب ثقافة بعينها فى وقت بعينه. وربما لن يكون هناك وجود بعد الآن لأشياء مثل "الطبيعة الإنسانية" مثلما يعلن فوكو. وبالنسبة لما بعد الحداثيين لا يعنى ذلك مجرد أنه لن يكون هناك مزيد من القوة فى المفهوم. ولكن ما دام لا يوجد شىء خارج النص، فلن يكون هناك شىء مثل "الطبيعة الإنسانية".

المزيد من القراءات

- كل كتابات فوكو ذات علاقة مباشرة بالسؤال المتعلق بالطبيعة الإنسانية، لكن يمكنك الحصول على مراجعة وافية فى Merquior, J.G. (1985) Foucault (London: Fontana). بقدر ما يتعلق عمله بسؤالنا حول الطبيعة الإنسانية، نجد أقصى إيضاح لعمل ديريدا فى: Norris, C. (1987) Derrida (London: Fontana). وكلاهما قد صدر فى سلسلة Modern Masters series.

- أكثر التفسيرات اختراقا لما بعد الحداثة لدى علماء النفس هو الكتاب الذى حرره كفال Kvale, S. (1992) Psychology and Postmodernism (London: Sage). والخطابات.

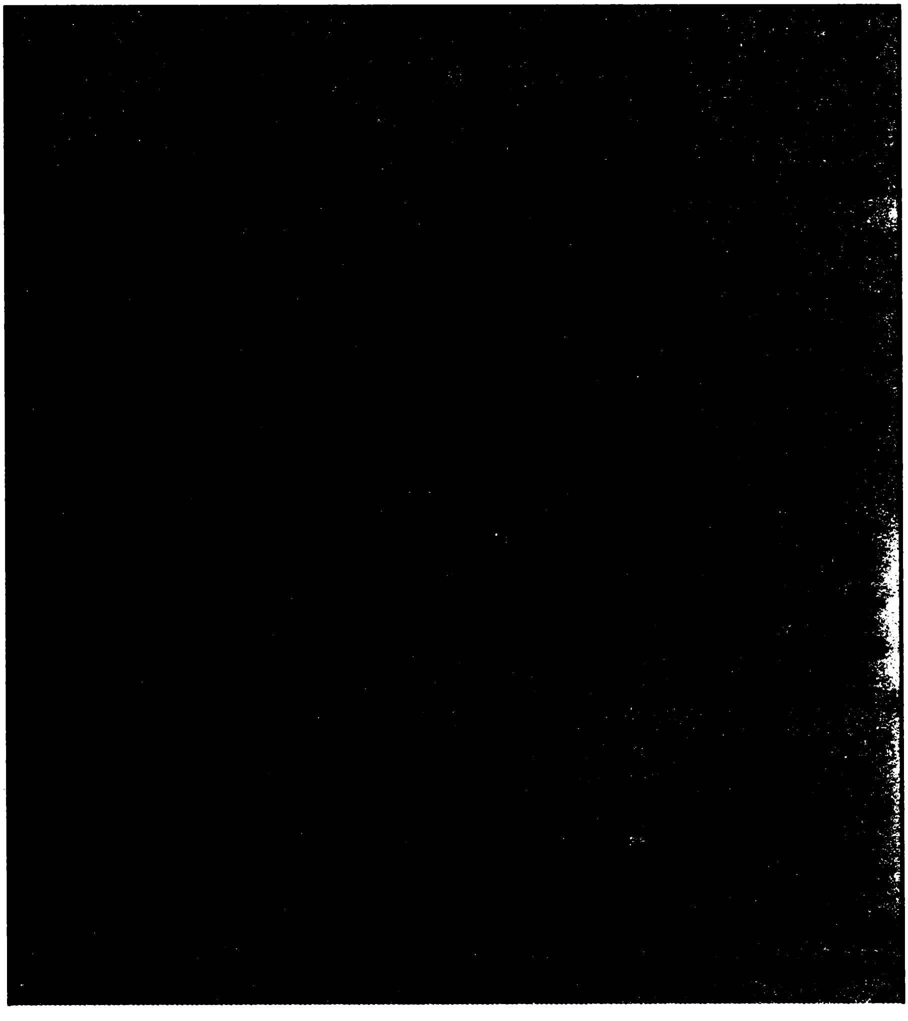
الفصل الثامن

الخاتمة

تعد كل النظريات التى ناقشناها فى صفحات هذا الكتاب نظريات حية، بمعنى أن كلاً منها يسهم فى المناظرة المعاصرة حول الطبيعة الإنسانية، لكن بعض الإشارات حول موقعها التاريخى يمكن أن تكون ذات قيمة، يقدم المربع (٨-١) عرضًا يتماشى مع هذه الأمر، وأنا فى هذه الخاتمة على أية حال، لا أرجو تحقيق نظرة نقدية أخيرة لهذه النظريات، وإنما سأختصر بدلا من ذلك وسأقدم منظورى الشخصى موجزًا وذلك فيما اتخذته باعتباره قضايا رئيسة فى الطبيعة الإنسانية - قضايا أؤمن أننا يجب ألا نسمح لأنفسنا بنسيانها.

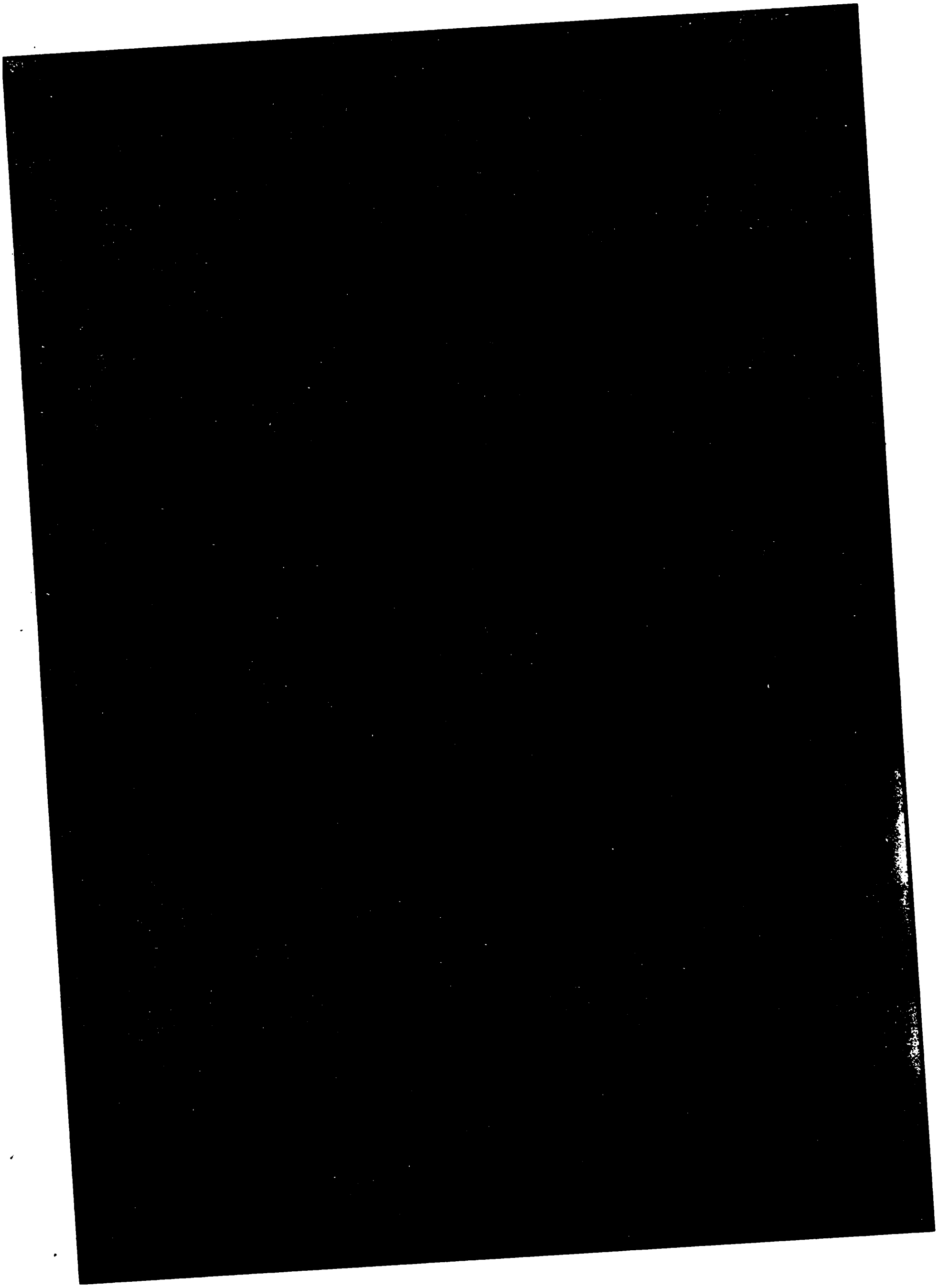
قبل ذلك، هناك على أية حال، كلمة أخرى عما أوليته من تجاهل تجاه التاريخ على امتداد هذا الكتاب، فالفصول غير مرتبة تاريخيًا؛ ونادرًا ما أشرت للمناظرات التاريخية أو التسلسل التاريخى داخل الفصول - كما لم أسر فى الكتابة كما يفعل عادة المدرس الماهر عندما يحاضر عن أرسطو مثلاً (أنه ولد عام..، عمل كذا، وتوفى عام...) - فأنا لم أتتبع تدفق وجهات نظر المؤلفين، ولم أضعها فى إطار سيرتها الذاتية. ويتزايد التعبير عن عدم استحسان أولئك الذين يعلقون على النظريات دون وضعها فى سياق تاريخى أو فى سيّاق سيرهم الذاتية. إذ يقال: إنه فى مثل هذه السياقات فقط يستطيع الدارس أن يفكر، وربما يمكن تقييم التفكير العلمى "الموضوعى" بشكل ملائم.

لكننى أرى أن هذه النظرة مبالغ فيها. وعلى أية حال، نادرا ما يستطيع موقع فكر المؤلف داخل المد و الجزر الخاص بتيارات الرأى، والتأثيرات الأخرى للوقت، وكذلك داخل اهتمامات هذا المؤلف الشخصية، أن يحدد تفسير نظريته، إذ كيف يمكنه ذلك؟ لكننا نملك المزيد من الأساس المباشر لفهمنا للنظرية، وذلك هو التفسير الذى نعرضه – قراء ومفسرين – ونضعه داخل اهتماماتنا الخاصة وعلاقاتنا.





من ثم فـأنا أتمنى دعوة القراء بوضـوح لدخـول مناظرة باسـتـخـدام وجـهـة نظر الكتـاب عـامـة، وبوجـهـات نظر كل مـؤلف عـرضنا له فـيـه على وجـه الخـصـوص. وهو موضوع يمثل لى أمرا مهما سواء فى رفض إحدى وجهات النظر فى الطبيعة الإنسانية أم تبنيها، خاصة إذا تم ذلك بعمق، مما يؤثر على نظرة الفرد لنفسه وللآخرين، كذلك فإنها تعد قيمة إضافية لدى التعليم العالى فى الغرب أن مـحاولات المفاهيمية الإنسانية - كلها، دون حدود من القدسية أو التحريم - دائمًا وأبدا يمكن الطعن فيها. وهى وجهة نظر أعتنقها بحماس، ومن ثم فإننى أقترح فى المربع ٨-٢ بعض خطوط التفكير التى قد تشجع مثل هذا الجدل والنقد.



كان توجه هذا الكتاب فى الحقيقة هو إثارة الألغاز والفضول والنقد. وفى محاولتى لفعل ذلك تجنبت منحى اتجاه علم النفس التجريبى – حيث الانطلاق من دراسة تجريبية إلى أخرى فى بحث ما، وتجميع الصورة الكلية من خلال التراكم التدريجى لها. هذه الطريقة الحداثية فى معالجة سؤال الطبيعة الإنسانية تحكمها افتراضات عن نقطة بدايتها، ولن تمكننا من هذا المدى الواسع من تنوع وجهات النظر، والذى أشعر بشكل أصيل أنه يسهم فى مناقشة السؤال حول معنى الطبيعة الإنسانية. وهناك من ثم معنى يتعلق بكون هذه الخطة العميقة للمنحى فى تناول السؤال حول الطبيعة الإنسانية بعد حداثية (مثلاً، فكرة أن هناك مجموعة ثابتة من محكات الملاءمة للنظريات قد تم إرجاؤها). وإن كان لدى بعض التردد فيما يتعلق باتخاذ موقف بعد حداثى قوى.

اللغة، البين ذاتية والإبداع الفردى

أولاً وقبل كل شىء، فرغم أننى لم أكن أنوى الانشقاق عن تركيز ما بعد الحداثة على مركزية اللغة – والثقافة التى تجسدها – بالنسبة للطبيعة الإنسانية، فإننى لا أستطيع قبول موقف ديريدا فيما يتعلق باستثنائية النص وما يشيع عن طبيعة كونه ذا سلطة عليا. فالنص له جانب خارجى. وبشكل محدد يفترض ذلك أشكالا محددة من الواقع تكون جوهرية لخبرتنا بأى عالم أيا كان. ويتضمن هذا العالم أنواعا من الواقع تعد مركزية لدراسة الطبيعة الإنسانية: الوعى، والهوية، والتجسيد، وافتراض الوجود الحقيقى للبشر (البين ذاتية)، والافتراض السابق لوجود العالم "الخارجى".

وهناك بلا شك تنوع فى الطريقة التى توجد بها حقائق الخبرة تلك فى خطاب ما، لكنها يجب أن تكون موجودة. وبالطبع فقد اخترتهم أساسًا لتلخيص النظريات التى عرضتها فى هذا الكتاب بسبب حقيقيتهم القوية فى العالم المعيش.

إذن فهناك أمثلة على الملامح الأساسية لأى فهم للطبيعة الإنسانية أيا كان. فالنسبية التامة تعد خطأ ما دامت اللغة يجب أن تردد هذه المقولات الجوهرية (وبلا شك غيرها). وبالطبع، عند القيام بذلك، فإن لغة معينة ستروج لصورة معينة من التصنيف. ويحصل مستخدمو لغة معينة على فرصة رؤية عالمهم من منظور معين.

إن تقيد اللغات - كونها تنسب لعالم ذى معالم أساسية - لا يعارض فى حد ذاته الحتمية اللغوية التى يركز عليها المشتغلون بالتفاعلية وتحليل الخطاب الذين ناقشناهم فى الفصل السادس. لكن هل القضية فى جملتها أن مقولات لغتى لا يمكن التفوق عليها؟ بالتأكيد يمكن أن يحدث ذلك، وهو دائمًا ما يحدث. بالنسبة للغة، فهى ليست فقط قيدا، لكنها فرصة أيضا. وتصعب المبالغة فى التركيز علي الإمكانية الإبداعية للغة. فاللغة أداة تفكير. أكثر من كونها مجرد قنوات للخطاب، لذا، أود تأكيد الدور الإنسانى كعامل فى الخطاب - على الأقل بشكل احتمالى، حتى لو أن هذه المقدرة نادراً ما يتم اكتشافها بشكل تام. فاللغة باب للحرية وليست أغلالا حتمية.

إن كلا من تأكيد بارتليت (Bartlett, 1932:213) المبكر على الوعى باعتباره يسمح للفرد "بالالتفاف على مخطط الوعى الخاص"؛ وتشديد كيلى (Kelly, 1955) على قدرة الفرد على إظهار "التبادلية البنائية"، واكتشاف سارتر (Sartre, 1958) للحرية، بنفس معنى بكونها أمرا جوهريا للوعى؛ كل ذلك يشير لأهمية (سواء كان ذلك أمرا محرجا للمؤسسة العلمية أم لا) طبيعة المرجعية الذاتية للوعى. تبدو اللغة بالنسبة لى، إن لم تكن أساس هذه السمات الإنسانية، فإنها تسهم بشكل كبير ومؤكد فى تحسينها وتعزيزها.

أولوية وجهة نظر الشخص الأول

إن ما بعد الحداثة فى تركيزها على الطريقة التى ينغمس بها الشخص فى لحظته الثقافية والتاريخية تنحى المنظور الشخصى جانبا، شأنها شأن أغلب وجهات النظر التى عرضنا لها فى هذا الكتاب. لكن وجهة نظر الشخص الأول - المنظور الفردى الذى أحوزه أنا نفسى (هو عالمى المعيش) - يجب أن يكون هو الموقف الذى تبدأ منه دراسات الطبيعة الإنسانية فى العموم، ودراسات علم النفس بالخصوص. فنحن الشىء موضوع الدراسة فى هذا المثال - نحن أنفسنا. فالتفسير الموضوعى للطبيعة الإنسانية الذى يفترض أننا ملامح للبيولوجيا أو العالم الاجتماعى المجرد (غير الشخصى)،

والذى يصفنا ويفسرنا على هذا النحو، ويغفل، كما أشار ميرلوبونتى (Merleau-Ponty, 1962; ix) عن أنه فقط فى خبراتنا الذاتية الفعلية المعيشة لأمور مثل الهوية والإدراك، يكتسب التفسير الموضوعى لهذه الأشياء معنى. فالبحث، إذن، يجب أن يبدأ من وجهة نظر الشخص الأول فى العالم المعيش.

المستوى الإنسانى مقابل ما بعد الحداثة وعشوائية التطور

سيبدو التمحور على الشخص البشرى أساسًا للدراسة فعلا تعسفيا بالنسبة لكتاب ما بعد الحداثة والداروينية. فكلتا المدرستين الفكريتين تفتخران بأنهما نقلت البحث من التركيز على البشر، طارحتين فكرة أن الأفراد يمكن فهمهم على أفضل صورة وتفسير سلوكياتهم أفضل تفسير عند تبنى منظور خارجى (بيولوجى، سلوكى، أو اجتماعى). ومن ثم تكون وجهة نظر الشخص الأول التى طرحتها سابقا مرفوضة. فأنا سأفهم باعتبارى مثالا لنوعى، أو عضوًا فى ثقافتى، أو بؤرة مجردة لتفاعل عدد من المتغيرات. بل الأكثر من ذلك أن التفكير الداروينى وما بعد الحداثى يعلمنا أن البيولوجى والاجتماعى غير ذى "هدف". وبهذا المعنى يكون من الصحيح القول أنه سواء عالجنا الطبيعة الإنسانية من اتجاه بيولوجى أم اجتماعى، فليس هناك "هدف" نحث السعى وراءه. فالفرد مشارك، ولكن ليس فى تحقيق سلسلة عظيمة من التقدم التطورى ولا حركة تاريخية من التقدم الاجتماعى.

وبالدعوة إلى موقف معارض لهذا الموقف، فإننى لا أعارض الرؤى الرئيسة لمدارس التفكير المتنوعة التى ناقشناها فى هذا الكتاب. فأنا لا أتبنى وجهة النظر التى ترى أنه على النطاق الواسع للمجتمع أو البيولوجيا، هناك أى إشارة نحو الغائية. فليس هناك توجيه مباطن للطبيعة الإنسانية. وعلى الجانب الآخر، عندما يصل الأمر للفهم على مستوى الفرد، يكون من الصائب رؤية الاختيار بين البدائل باعتباره أمرًا ذا هدف. فإن اختيار أحد الأفعال دون غيره إنما يكون بهدف ما. وذلك أمر يستلزم التحليل.

العالم المعيش باعتباره ليس ذاتيا خالصاً ولا موضوعيا خالصاً

يحمل التأكيد على أولوية وجهة نظر الشخص الأول فى فهم العالم البشرى شيئًا من الخطورة، إذا نظرنا إلى "وجهة النظر" باعتبارها ذاتية خالصة. كما لم يملّ سمايل (Smail, 1993) من مناقشة أنه، فيما يتعلق بالديناميات النفسية، قد يتجاهل العالم الداخلى والذاتية حقيقة أن عالم الحياة الخاص بالشخص - خبراته الفعلية المعيشة - ليس ذا وجه واحد ذاتى، ولكنه ذو علاقة بالعالم الحقيقى الخارجى للعلاقات (أو الوحدة)، والعمل (أو البطالة) وهكذا. فإن وجهة نظر الشخص الأول تتعلق بالعالم الحقيقى (من موقعى أنا) - أو هى بشكل مساو رؤيتى الشخصية للعالم (الحقيقى). بكلمات أخرى لا تعد الذاتية وحدها ولا الموضوعية وحدها مناسبة لهذا الأمر؛ فالعالم المعيش هو مزيج شخصى من هذه وتلك. ويكون من الأهمية بمكان للفهم الصحيح للطبيعة الإنسانية أن نتجنب تلك الثنائية التى تفصل الداخلى عن الخارجى، ونرى أن العالم المعيش الشخصى يرتبط بسياق حقيقى ويحتاج لأن يتم فهمه مع أخذ السياق فى الاعتبار.

ومن الجدير بالذكر هنا أن الظروف المادية للشخص، التى ستقدم "قطبًا" واحدًا لحياته، تتضمن الحقائق الاجتماعية والاقتصادية لعدم المساواة الجندرية والعرقية والطبقية.

الفردية الذاتية للشخص يجب أن تكون مسلماً بها

وفى النهاية، فإننى مقيد بخبرتى الخاصة المعيشة عن الشخصانية[١] (الكيان الشخصى) للتصديق على تأكيد سارتر على الوجود الشخصى للفرد غير القابل للاختزال. وأيا كانت الظروف العارضة - اجتماعية أو بيولوجية - التى ربما بمعنى ما قد سببت تطور السمات الشخصية (وسيكون القارئ تفضيلاته الخاصة من بين

---

(١) كلمة "personhood" تشير إلى حالة كون الفرد شخصًا، وهى مصطلح خلافى فى الفلسفة والقانون، ويقترب اقترابًا شديدًا من المفاهيم القانونية والسياسية للمواطنة، والمساواة والحرية. (المترجمة)

وجهات النظر التى ناقشناها هنا)، فإننى لا أستطيع بضمير حى أن أشك فى "ملكيتى" الداخلية لذاك الشخص. وليس فى ذلك تحامل على موضوع الحرية أو الفعالية. فما يحدث هنا هو السؤال حول التغاضى المنظم داخل علم النفس لـ"الواقع الذاتى العميق" الذى يتعامل معه. ويعد سيرل (Searle, 1997) ونقاشه لاستحالة اختزال الوعى حليفا قويا لنا هنا.

وكما رأينا فى نقاط عديدة فى هذا الكتاب، أنه بالإمكان النظر إلى فكرة الذاتوية بأفضل حال باعتبارها بنية. وعلى كلٍّ، فليس ذلك هو الحال مع إدراك الفرد لفرديته الشخصية. فالذات فى هذا المعنى الأخير كما أعتقد مُسَلَّمٌ بها فى علم النفس كله (وتلك نقطة وضعها وليم جيمس "William James, 1890"). فلا يتم الاستدلال عليها، ولا الاشتقاق منها، ولا اكتشافها. إذا قامت البيولوجيا بسد النقص فى الشروط السابقة للذاتوية، وزودنا المجتمع بالوسيلة التى يمكن أن يحدث بها انعكاس الذات، وتم اعتناق هوية شخصية محددة، رغم كل ذلك، فإنه يظل الشعور الشخصى بكون الشخص ذاتًا أمرا لا يمكن استيعابه داخل هذه البناءات والعمليات. فالشعور الشخصى بكون الشخص ذاتًا يجب، كما أقول، أن يكون أمرا مسلما به من قبل علم النفس، فهو ليس أمرا متاحا للمزيد من البحث. وكما عبَّر سارتر عن ذلك قائلاً:

> "كان كيانى هو هذا الواقع الذاتى العميق الذى يتجاوز كل ما يمكن قوله عنه، وهو ما لا يمكن تصنيفه... فما هو موجود هناك، فى ذاته وقبل ذاته، هو واقع كلى عميق، واقع ذو طبيعة لانهائية مؤكدة. إنه الكينونة، كينونة الشخص.
> (Sartre, in de Beauvoir, 1985: 242- 243)

فى هذه الرؤية التى أوردنا نصها حول حدود تحليل الطبيعة الإنسانية؛ نجد مؤشرا على الأساس التجريبى الذى قام عليه بالأساس علم النفس وغيره من العلوم المتعلقة به، وأن هناك إشارة – وهو الأمر فائق الأهمية – إلى القيمة الأساسية التى يجب أن تحكم كلا من العمل النظرى والتطبيقى فى هذه المجالات العلمية.

قائمة المصطلحات

لقد حددت المصطلحات المحددة لنظريات بعينها فى الفصول ذات الصلة. أما هنا فأقصر انتباهى على الاصطلاحات التقنية مع الاستخدام العام. الكلمات ذات التظليل تكون قد تم تعريفها فى موقع آخر من القائمة.

- **الفعالية** Agency: قدرة الفرد على التأثير الإيجابى والفعال فى العالم. وينكر الحتميون هذا الرأى، فإن كل الأفعال، من وجهة نظرهم، وذلك فى التحليل النهائى، قد سببتها عوامل خارج القصد الواعى للشخص.

- **السلوكية** Behaviourism: السلوكية المنهجية تقيد البحث بما هو مرئى (المثيرات والاستجابات ذات الصلة) على أرضية الموضوعية العلمية، فى حين لا تضع سلوكية سكينر الجذرية هذا الاشتراط، ولكنها تؤكد أن سلوك الفرد، إنما يتحدد فى الحقيقة، من خلال "قوى فى البيئة".

- **المعرفية** Cognitivism: منحى لبحث العمليات المعرفية مثل الإدراك، والتفكير، والتذكر مع افتراض أنه من الممكن نمذجة هذه العمليات فى حدود نقل المعلومات.

- **البنيوية** Constructionism: بدلاً من التفكير أو التصرف مباشرة بالرجوع لبعض "الواقع الموضوعى" أو الاستجابة له، تتبنى البنيوية النظرة التى ترى أن سلوك الفرد هو نتاج للبناء الشخصى للموقف. وتشدد السلوكية الاجتماعية على دور الموارد المتاحة اجتماعيا فى مثل هذه المواقف، مثل اللغة فى مثل هذه البناءات.

- **التفكيكية** Deconstruction: بحث النص، أو نظيره، والذى يلقى الضوء على عدم اتساق أنواع كثيرة بهذا الشكل ليبدو المعنى المعروض، فى النهاية، غير مفهوم. ومن المفترض فيها أن كل النصوص شاذة على نحو أساسى وجوهرى.

- **الحتمية** Determinism: يتم فهم التفكير والفعل باعتبارهما النتيجة المشروعة لبعض العوامل المحددة - التى قد تكون بيولوجية أو اجتماعية - والتى تؤثر على الفرد. وفى النهاية، لا يملك الفرد فعالية فردية.

- **تحليل الخطاب** Discurse analysis: دراسة الموارد المتاحة اجتماعيا والتى يوظفها الفرد لخلق معنى لعالمه والتصرف فيه. يفترض عادة أن يكون الأفراد مجرد قنوات لمثل هذه الموارد، وليسوا أصحاب منظور شخصى حقيقى.

- **علم النفس الخطابى** Discursive Psychology: التطبيق المحدد لتحليل الخطاب فى بحث الخطاب السيكولوجى. على سبيل المثال، كيف يقدم الشخص بشكل مبرر ذاته الحالية عندما "يقوم بالتذكر"؟

- **الثنائية** Dualism: نظرة **الأنطولوجيا** التى ترى أن هناك منطقتين متمايزتين تماما من الواقع، وهما عادة العقلى والفيزيقى.

- **نظرية المعرفة** Epistemology: البحث الفلسفى عن وسيلة لإرساء الحقيقة غير المشكوك فيها عن "الحقائق" التى ندعى أننا نعرفها.

- **التطور** Evolution: نظرية كون الأنواع مختلفة وأنها تظل حية أو تنقرض نتيجة للتوافق مع البيئة.

- **علم النفس التطورى** Evolutionary psychology: سمات البشر المعاصرين ينظر إليها باعتبارها نتاجا للانتخاب التطورى الأسبق. وهو قريب للبيولوجيا الاجتماعية، لكنه يشدِّد على أن السمات المعرفية يجب أن ينظر إليها باعتبارها سمات سلوكية بالأساس.

- **الوجودية** Existentialism: النظرة التى ترى أنه، بدلاً من التعبير البسيط "الطبيعة الإنسانية"، يصنع الأفراد اختياراتهم حسب الطريقة التى يؤولون بها موقفهم. وتمثل الذات النموذج لمثل هذه الاختيارات؛ وتعتبر إمكانية التأويل هى الحرية.

- **التأويل** Hermeneutics: توضيح الطريقة التى يتم بها تجسيد المعانى فى النص أو نظير النص. لذا فالتأويل هو نظرية التفسير.

- **عالم الحياة** Life world: خبرة الشخص الخاصة أو فهمه لموقفه، وهو خليط من الموضوعى والذاتى، يشير إلى العالم الحقيقى والواقعى من منظور الفرد.

- **الحداثة** Modernism: النظرة التى ترى أن هناك واقعًا كامنًا يمكن رؤيته ومقاربته مع المعرفة الإنسانية بالتدريج. لذا فهناك، من حيث المبدأ، محكات صلبة يمكن بها الحكم على الجهود المبذولة فى كل مجال.

- **الأنطولوجيا** Ontology: البحث الفلسفى عن أساس لا يرقى إليه شك للتأكيد على ما تتكون منه طبيعة الواقع. وخلاصة رأى العديد من المفكرين هى أن للواقع شكلين: العقلى والفيزيقى (انظر الثنائية). هى نظرية الوجود.

- **الفينومينولوجيا** Phenomenology: دائمًا ما يكتب عن أية نظرية تأخذ التجربة الشخصية أساسًا لها باعتبارها نظرية "فينومينولوجية". بشكل أكثر ملاءمة، فهى وصف السمات الجوهرية للأشكال المتنوعة للخبرة، وللخبرة كذلك. قد تكون الخبرات المعتادة هى نقطة البدء لكن الوصف النهائى يحددها بشكل كبير.

- **الوضعية** Positivism: الرؤية **الحداثية** للبحث العلمى التى تفترض وجود واقع واحد موحد أساسى ومتسق والذى قد يتم كشفه بالتدريج ونمذجته. هذه النماذج عادة هى أنظمة من المتغيرات - علل ومعلولات - ويمكن التعبير عنها رقميا.

- **ما بعد الحداثة** Postmodernism: فى مقابل **الحداثة**، لا تفترض أن هناك عالمًا واحدًا لا لبس فيه يمكن تقريب المعرفة منها تدريجيًا. هنا بالأحرى، تؤخذ نظرة اجتماعية بنيوية للمعرفة، ويؤخذ فهمنا للعالم باعتباره أمرًا محتومًا ثقافيا.

- **التحليل النفسى** Psychoanalysis: نظرية فى **الحتمية** النفسية، وهى كذلك نظرية **تأويلية**، تركز على الأسباب اللاواعية للتفكير والفعل. تفسير السلوك باستخدام هذه الأسباب يكون بنية أن يُحدث آثارًا علاجية، ويتوقع منه تحقيق ذلك.

- **البيولوجيا الاجتماعية** Sociobiology: تفسير سلوك الحيوانات، بما فى ذلك البشرى منها، من حيث تكيفها، فى بعض المراحل، فى تطور الأنواع (انظر **علم النفس التطورى**).

- **التفاعلية الرمزية** Symbolic interactionism: ينظر للسلوك البشرى بالأساس باعتباره نتاجا لعضوية الفرد فى الجماعة الاجتماعية. الفعل والتفكير تتوسطهما الرموز - والنظام الأسمى لها هو اللغة. ويكون النشاط العقلى والهوية نتاجات للخبرة الاجتماعية المبكرة.

- **علم الغائية** Teleology: أى تفسير لعملية يستلزم وجود اتجاه هادف أو بعض الأهداف التى تنحو العملية تجاهها. ويكون ذلك وكأن سبب الحدث كامن فى المستقبل. وفى المقابل، يكون السبب فى عمليات السبب والنتيجة مقدم زمنيا على النتيجة.

قائمـــة المراجـــع

Alcock, J. (1984) *Animal Behavior: An Evolutionary Approach* (3rd edn), Sunderland, Mass.: Sinauer.

Anderson, J.R. (1990) *Cognitive Psychology and its Implications* (3rd edn), New York: Freeman.

Armstrong, D.M. (1981) *The Nature of Mind*, Brighton: Harvester.

Ashworth, P.D. (1979) *Social Interaction and Consciousness*, Chichester: John Wiley.

Ashworth, P.D. (1985) 'L'Enfer, c'est les autres: Goffman's Sartrism', *Human Studies*, 8, 97–168.

Austin, J. (1962) *How to Do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press.

Baddeley, A.D. (1986) *Working Memory*, Oxford: Oxford University Press.

Baddeley, A.D. (1990) *Human Memory: Theory and Practice*, Hove, UK: Lawrence Erlbaum Associates Ltd.

Baldwin, J.D. (1986) *George Herbert Mead: A Unifying Theory for Sociology*, Newbury Park, Calif.: Sage.

Bannister, D. and Fransella, F. (1986) *Inquiring Man: The Theory of Personal Constructs* (3rd edn), London: Routledge.

Barash, D. (1979) *Sociobiology: The Whisperings Within*, New York: Harper and Row.

Barkow, J.H., Cosmides, L. and Tooby, J. (1992) *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University Press.

Bartlett, F.C. (1932) *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bateman, A. and Holmes, J. (1995) *Introduction to Psychoanalysis: Contemporary Theory and Practice*, London: Routledge.

Bates, E., Benigni, L., Bretherton, I., Camaioni, L. and Volterra, V. (1979) *The Emergence of Symbols: Cognition and Communication in Infancy*, New York: Academic Press.

de Beauvoir, S. (1984) *Adieux: A Farewell to Sartre*, London: Penguin.

de Beauvoir, S. (1988) *The Second Sex*, London: Pan Books.

van den Berg, J.H. (1972) *A Different Existence: Principles of Phenomenological Psychopathology*, Pittsburgh: Duquesne University Press.

Billig, M. (1996) *Arguing and Thinking: A Rhetorical Approach to Social Psychology* (2nd edn), Cambridge: Cambridge University Press.

Blackman, D.E. (1991) 'B.F. Skinner and G.H. Mead: on biological science and social science', *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, 55, 251–265.

Burman, E. and Parker, I. (eds) (1993) *Discourse Analytic Research: Repertoires and Readings of Texts in Action*, London: Routledge.

Burr, V. and Butt, T. (1992) *Invitation to Personal Construct Psychology*, London: Whurr.

Caudill, W. (1962) 'Review of Goffman, *Asylums*', *American Journal of Sociology*, 68, 366–369.

Chomsky, N. (1959) 'A review of Skinner's *Verbal Behavior*', *Language*, 35, 26–58.

Craik, K.J.W. (1943) *The Nature of Explanation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Danto, A. (1991) *Sartre* (2nd edn), London: Collins.

Darwin, C. ([1859] 1994) *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, London: Senate.

Dawkins, R. (1976) *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.

Dawkins, R. (1979) 'Twelve misunderstandings of kin selection', *Zeitschrift für Tiederpsychologie*, 51, 184–200.

Dawkins, R. (1982) *The Extended Phenotype*, Oxford: Oxford University Press.

Dawkins, R. (1989) *The Selfish Gene* (2nd edn), Oxford: Oxford University Press.

Derrida, J. (1976) *Of Grammatology*, Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*, London: Routledge and Kegan Paul.

Derrida, J. (1981) *Dissemination*, London: The Athlone Press.

Dobzhansky, T. (1937) *Genetics and the Origin of Species*, New York: Columbia University Press.

Eckhart (ed. O. Davies) (1994) *Meister Eckhart: Selected Writings*, London: Penguin.

Edwards, D. and Potter, J. (1992) *Discursive Psychology*, London: Sage.

Fell, J.P. (1970) 'Sartre's theory of motivation: some clarifications', *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1 (2), 27–34.

Ferster, C.B. and Skinner, B.F. (1957) *Schedules of Reinforcement*, New York: Appleton-Century-Crofts.

Fodor, J.A. (1965) 'Could meaning be an r_m?', *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 4, 73–81.

Foucault, M. (1971) *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, London: Tavistock.

Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*, London: Tavistock.

Foucault, M. (1973a) *Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, New York: Vintage.

Foucault, M. (1973b) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage.

Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish*, London: Allen Lane.

Foucault, M. (1981) *The Will to Knowledge* (The History of Sexuality, vol. 1), Harmondsworth: Penguin.

Foucault, M. (1987) *The Use of Pleasure* (The History of Sexuality, vol. 2), Harmondsworth: Penguin.

Foucault, M. (1990) *The Care of the Self* (The History of Sexuality, vol. 3), Harmondsworth: Penguin.

Freud, S. (1912) 'The dynamics of transference', in S. Freud (1957) *Standard Edition* (vol. 12), London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis (pp. 97–108).

Freud, S. (1974) *Introductory Lectures on Psychoanalysis* (Pelican Freud Library vol. 1), Harmondsworth: Penguin.

Freud, S. (1976) *The Interpretation of Dreams* (Pelican Freud Library vol. 4), Harmondsworth: Penguin.

Freud, S. (1977) *On Sexuality* (Pelican Freud Library vol. 7), Harmondsworth: Penguin.

Freud, S. (1979) *Case Histories II* (Pelican Freud Library vol. 9), Harmondsworth: Penguin.

Freud, S. (1984) *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis* (Pelican Freud Library vol. 11), Harmondsworth: Penguin.

Freud, S. (1986) *Historical and Expository Works on Psychoanalysis* (Pelican Freud Library vol. 15), Harmondsworth: Penguin.

Gadamer, H.-G. (1975) *Truth and Method*, New York: Seabury Press.

Giddens, A. (1988) 'Goffman as a systematic social theorist', in P. Drew and A. Wootton (eds) *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order*, Cambridge: Polity Press (pp. 250–279).

Gillin, C.T. (1975) 'Freedom and the limits of social behaviourism: a comparison of selected themes from the works of G.H. Mead and Martin Buber', *Sociology*, 9, 24–47.

Giorgi, A.P. (1970) *Psychology as a Human Science: A Phenomenologically-Based Account*, New York: Harper and Row.

Goffman, E. (1968a) *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Harmondsworth: Penguin.

Goffman, E. (1968b) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Harmondsworth: Penguin.

Goffman, E. (1971) *The Presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth: Penguin.

Goffman, E. (1972a) *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Harmondsworth: Penguin.

Goffman, E. (1972b) *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behaviour*, Harmondsworth: Penguin.

Goffman, E. (1972c) *Strategic Interaction*, Oxford: Blackwell.

Goffman, E. (1972d) *Relations in Public*, Harmondsworth: Penguin.

Goffman, E. (1974) *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York: Harper and Row.

Goffman, E. (1983) 'The interaction order', *American Sociological Review*, 48, 1–17.

Gonos, G. (1977) '"Situation" versus "frame": The "interactionist" and the "structuralist" analyses of everyday life', *American Sociological Review*, 42, 854–867.

Gould, S.J. (1977) 'Caring groups and selfish genes', *Natural History*, 86 (12), 20–24.

Gould, S.J. (1997) 'Darwinian fundamentalism', *The New York Review of Books*, 12 June, 34–37.

Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Hamilton, W.D. (1972) 'Altruism and related phenomena, mainly in social insects', *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3, 193–232.

Hampson, P.J. and Morris, P.E. (1996) *Understanding Cognition*, Oxford: Blackwell.

Harré, R. (ed.) (1976) *Life Sentences: Aspects of the Social Role of Language*, Chichester: John Wiley.

Harré, R. (ed.) (1977) *Personality*, Oxford: Blackwell.

Harré, R. (1979) *Social Being: A Theory for Social Psychology*, Oxford: Blackwell.

Harré, R. (1983) *Personal Being: A Theory for Individual Psychology*, Oxford: Blackwell.

Harré, R. (1991) *Physical Being: A Theory for a Corporeal Psychology*, Oxford: Blackwell.

Harré, R. (1998) *The Singular Self*, London: Sage.

Harré, R. and Gillett, G. (1994) *The Discursive Mind*, London: Sage.

Harré, R. and Secord, P.F. (1972) *The Explanation of Social Behaviour*, Oxford: Blackwell.

Harré, R. and Stearns, P. (1995) *Discursive Psychology in Practice*, London: Sage.

Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, Oxford: Blackwell.

Heider, F. (1958) *The Psychology of Interpersonal Relations*, New York: John Wiley.

Hollway, W. (1989) *Subjectivity and Method in Psychology: Gender, Meaning and Science*, London: Sage.

Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

James, W. (1890) *The Principles of Psychology* (2 vols), New York: Holt.

Jones, E. (eds L. Trilling and S. Marcus) (1964) *The Life and Work of Sigmund Freud*, London: Penguin.

Kelly, G.A. (1955) *The Psychology of Personal Constructs* (2 vols), New York: Norton [reprinted 1991, London: Routledge].

Kuhn, T.S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions* (2nd edn), Chicago: Chicago University Press.

Kvale, S. (ed.) (1992) *Psychology and Postmodernism*, London: Sage.

Kvale, S. and Grenness, C.E. (1967) 'Skinner and Sartre: towards a radical phenomenology of behaviour?', *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 7, 128–148.

Lindsay, P.H. and Norman, D.A. (1972) *Human Information Processing: An Introduction to Psychology*, New York: Academic Press.

Logie, R.H. (1995) *Visuo-Spatial Working Memory*, Hove, UK: Lawrence Erlbaum Associates Ltd.

Luijpen, W.A. (1966) *Phenomenology and Humanism*, Pittsburgh: Duquesne University Press.

Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Maher, B.A. (1969) *Clinical Psychology and Personality: The Collected Papers of George Kelly*, Huntington, N.Y.: Wiley.

Manis, J.G. and Meltzer, B.N. (eds) (1972) *Symbolic Interaction: A Reader in Social Biology* (2nd edn), Boston: Allyn and Bacon.

Mead, G.H. (1934) *Mind, Self and Society*, Chicago: Chicago University Press.

Meltzer, B.N. (1972) 'Mead's social psychology', in J.G. Manis and B.N. Meltzer (eds) *Symbolic Interaction* (2nd edn), Boston: Allyn and Bacon (pp. 4–22).

Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of Perception*, London: Routledge and Kegan Paul.

Merquior, J.G. (1985) *Foucault*, London: Fontana.

Miller, G.A., Gallanter, E. and Pribram, K.H. (1960) *Plans and the Structure of Behavior*, New York: Holt, Rinehart and Winston.

Mills, C.W. (1940) 'Situated actions and vocabularies of motive', *American Sociological Review*, 5, 904–913.

Mowrer, O. (1960) *Learning Theory and the Symbolic Processes*, New York: Wiley.

Murdoch, I. (1967) *Sartre*, London: Collins.

Naegele, K.D. (1956) 'Review of Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*', *American Sociological Review*, 21, 631–632.

Neisser, U. (1967) *Cognitive Psychology*, New York: Appleton-Century-Crofts.

Newell, A., Shaw, J. and Simon, H. (1961) 'Computer simulation of human thinking', *Science*, 134, 2011–2017.

Norris, C. (1987) *Derrida*, London: Fontana.

Palmer, R.E. (1969) *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Piaget, J. (1977) *The Origin of Intelligence in the Child*, Harmondsworth: Penguin.
Popper, K. (1959) *The Logic of Scientific Discovery*, New York: Harper and Row.
Potter, J. and Wetherell, M. (1987) *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour*, London: Sage.
Potter, J. and Wetherell, M. (1995) 'Discourse analysis', in J. Smith, R. Harré and L. van Langenhove (eds) *Rethinking Methods in Psychology*, London: Sage (pp. 80–92).
Richards, G. (1996) *Putting Psychology in its Place: An Introduction from a Critical Historical Perspective*, London: Routledge.
Richelle, M.N. (1993) *B.F. Skinner: A Reappraisal*, Hove, UK: Lawrence Erlbaum Associates Ltd.
Ricoeur, P. (1970) *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
Ricoeur, P. (1971) 'The model of the text: meaningful action considered as text', *Social Research*, 38, 527–562.
Ricoeur, P. (1998) *Critique and Conviction*, Cambridge: Polity Press.
Rogers, C.R. (1967) *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*, London: Constable.
Rosch, E. and Lloyd, B.B. (eds) (1978) *Cognition and Categorisation*, Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates Inc.
Sahlins, M. (1977) *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, London: Tavistock.
Sartre, J.-P. (1946) *In Camera*, London: Hamish Hamilton.
Sartre, J.-P. (1949) *Baudelaire*, London: Horizon Press.
Sartre, J.-P. (1957) *The Transcendence of the ego*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
Sartre, J.-P. (1958) *Being and Nothingness*, New York: Philosophical Library.
Sartre, J.-P. (1962) *Sketch for a Theory of the Emotions*, London: Methuen.
Sartre, J.-P. (1965) *Nausea*, London: Penguin.
Sartre, J.-P. (1972) *The Psychology of Imagination*, London: Methuen.
Schafer, R. (1983) *The Analytic Attitude*, London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis.
Scheler, M. (1954) *The Nature of Sympathy*, London: Routledge and Kegan Paul.
Schilpp, P.A. (1981) *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, La Salle, Ill.: Open Court.

Searle, J.R. (1997) *The Mystery of Consciousness*, London: Granta.
Skinner, B.F. (1953) *Science and Human Behaviour*, New York: The Free Press.
Skinner, B.F. (1957) *Verbal Behavior*, New York: Appleton-Century-Crofts.
Skinner, B.F. (1964) 'Behaviorism at fifty', in T.W. Wann, (ed.) *Behaviorism and Phenomenology: Contrasting Bases for Modern Psychology*, Chicago: Chicago University Press (pp. 79–108).
Skinner, B.F. (1971) *Beyond Freedom and Dignity*, New York: Knopf.
Skinner, B.F. (1978) *Reflections on Behaviorism and Society*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
Skinner, B.F. (1980) *Notebooks*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
Skinner, B.F. (1993) *About Behaviourism*, London: Penguin.
Slater, A. and Bremner, G. (eds) (1989) *Infant Development*, Hove, UK: Lawrence Erlbaum Associates Ltd.
Smail, D. (1993) *The Origins of Unhappiness: A New Understanding of Personal Distress*, London: HarperCollins.
Smith, J., Harré, R. and van Langenhove, L. (eds) (1995) *Rethinking Methods in Psychology*, London: Sage.
Stearns, P. (1995) 'Emotion', in R. Harré and P. Stearns (eds) *Discursive Psychology in Practice*, London: Sage.
Tooby, J. and Cosmides, L. (1992) 'The psychological foundations of culture', in J.H. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby, *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University Press (pp. 19–136).
Trivers, R.L. (1971) 'The evolution of reciprocal altruism', *Quarterly Review of Biology*, 46, 35–57.
Tulving, E. (1983) *Elements of Episodic Memory*, Oxford: Oxford University Press.
Turkheimer, E. (1998) 'Heritability and biological explanation', *Psychological Review*, 105, 782–791.
Valentine, E. (1992) *Conceptual Issues in Psychology* (2nd edn), London: Routledge.
Ward, K. (1998) *Religion and Human Nature*, Oxford: Oxford University Press.
Weinsheimer, J.C. (1985) *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of 'Truth and Method'*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
Weiskrantz, L. (1988) 'Some contributions of neuropsychology of vision and memory to the problem of consciousness', in A.J. Marcel and

E. Bisiach (eds) *Consciousness in Contemporary Science*, New York: Oxford University Press (pp. 183–199).
Welford, A.T. (1968) *Fundamentals of Skill*, London: Methuen.
Wider, K.V. (1997) *The Bodily Nature of Consciousness*, New York: Cornell University Press.
Wilson, E.O. (1975) *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Wilson, E.O. (1978) *On Human Nature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Wilson, E.O. (1996) *In Search of Nature*, London: Penguin.
Wynne-Edwards, V.C. (1962) *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour*, New York: Hafner.

المؤلف فى سطور:

بيتر آشوورث

أستاذ البحث التعليمى، ورئيس قسم الدراسات العليا فى كلية التنمية والمجتمع، تخرج فى قسم علم النفس - جامعة ويلز عام ١٩٧١، حصل على درجة الدكتوراه عام ١٩٧٣ في جامعة لانكستر حول موضوع "التغيرات الشخصية لدى الطلبة الذين يخضعون لعملية تدريب المدرس". تم انتخابه زميل الجمعية علم النفس البريطانية عام ١٩٨٨.

تركز اهتمامه البحثى على امتداد حياته المهنية على تعزيز دراسات "الطبيعة البشرية" وهى دراسة البشر بوصفهم أشخاصا فاعلين أخلاقيا أكثر من كونهم أفراداً يمكن نمذجة أفعالهم باعتبارها نتاجا للمتغيرات العارضة. وكان نشطا على وجه الخصوص فى تطوير التقنيات القائمة على التفكير الظاهراتى الوجودى. رأس المؤتمر الدولى الثامن عشر لدراسات العلوم الإنسانية عام ١٩٩٩.

وهو عضو مجالس إدارة تحرير كل من جمعية التدريس فى التعليم العالى، ومجلة علم النفس الظاهراتى، ومجلة البحوث الكيفية فى علم النفس، والمجلة الدولية للدراسات الكيفية فى مجالى الصحة وجودة الحياة.

المترجمة فى سطور:

راقية جلال الدويك

- حاصلة على الدكتوراه فى علم النفس - جامعة القاهرة.

- لها العديد من الترجمات فى المركز القومى للترجمة منهـا:

- "دليل النجاة من الألم".
- "الجماعات البؤرية".

المراجع فى سطور:

محمد مدين

- أستاذ الفلسفة المعاصرة فى كلية الآداب - جامعة القاهرة.

- ترجم للمركز القومى للترجمة كتاب "حل المشكلات اليومية بالمنهج العلمى: كيف تفكر مثل العالم" تأليف: دون. ك. ماك؛ أنجيلا. ت. ماك؛ أنتونى. ب. ماك. (2015).

التصحيح اللغوى : محمد حجاج

الإشراف الفنى: حسن كامل

على امتداد الطيف الواصل بين العلم البيولوجي والنظرية الاجتماعية سنجد في العديد من النقاط أن المؤلفين يحاولون التعبير عن استحالة الانفصال بين الفرد والجماعية. ويشير علماء البيولوجيا إلى أن التطور الإنساني كان دوما أمراً يتم في سياق النظام البيئي، والذي يتضمن الأشخاص الآخرين والذين يمثلون جزءاً كبيراً منه. لذا فإن الحياة العقلية المتطورة للفرد "تفترض مسبقا" وجود الآخرين. وينظر المشتغلون بعلم الاجتماع إلى الفرد باعتباره جزءاً جوهرياً أصيلاً من الثقافة، ينتج عن ذلك حقيقة أن الشخص يدين "بعلم نفسه الفردي" لتأثير الأعضاء الآخرين للجماعية.

تصميم الغلاف: هانى الشناوى